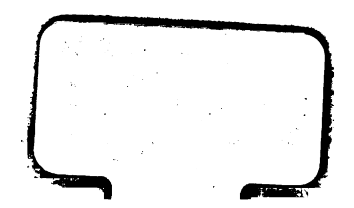


Zeitschrift

für

Philosophie und philosophische Kritik,

im Vereine mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. J. H. v. Fichte,

o. ö. Professor der Philosophie a. D. in Stuttgart,

Dr. Hermann Ulrici,

o. ö. Professor der Philosophie an der Universität Halle,

und

Dr. J. U. Wirth,

evangel. Pfarrer zu Winnenden.

Neue Folge.

Achtundfunfzigster Band.

Halle,

C. E. M. Pfeffer.

1871.

Inhalt.

Zur philosophischen Gotteslehre Schleiermachers.

Eine kritische Studie

von

Dr. Wilhelm Bender.

Zweite Hälfte.

III. Gott und Welt in ihrem gegenseitigen Verhältniß.

Wir stellen nun noch die auf unsre Frage bezüglichen Erklärungen Schleiermacher's zusammen, welche die Schlußabhandlung über das Verhältniß von Gott und Welt gewissermaßen als Vorläufer einleiten.

Mißt man die gefundenen Formeln über das Absolute an der im Gefühl gegebenen supplirenden Einheit, so ergibt sich ein doppelter Werth für dieselben. In der Identification von absoluter Krafteinheit und absoluter Erscheinungsfülle oder von absolutem Subjekt und absoluter Gemeinschaftlichkeit ist die Idee der Welt gegeben. Als Annäherung zum Absoluten ist diese Formel Denkgrenze (Dial. p. 157, 7). Jene Formeln haben also einen doppelten Werth, einmal einen realen, sofern sie die Welt ausdrücken, dann auch einen symbolischen, sofern sie den transscendenten Grund ausdrücken.*)

Eine Identifikation Gottes mit der Welt, oder Gottes mit der Denkgrenze, würde diesen nicht mehr als ursprüngliche, sondern als aus dem Zusammenfassen der Gegensätze entstandene Einheit erscheinen lassen. Freilich liegt in dem nothwendigen Zusammendenken beider auch das Ineinandersehn von Gott und Welt. Da somit Gott der Welt als Aktivität der Passivität gegenübertritt, so kam man hieraus auf den Gedanken einer

*) Dial. S. 432 ff. vgl. auch S. 158, 8. Ferner: phil. Eth. S. 10, 29—38.

creatio ex nihilo. Allein diese Formel muß abgelehnt werden, da sie die Möglichkeit setzt Gott ohne die Welt zu denken.

Wir können Gott und Welt realiter nicht identificiren — weil die Ausdrücke verschieden sind; wir können aber beide auch nicht von einander trennen, weil es nur zwei Werthe für dieselbe Forderung sind.

Sind nämlich Gott und Welt getrennt gedacht und sollen doch auf allen Punkten zusammentreffen, so muß die durch Zeit und Raum begrenzte Welt als eine unendliche aufgefaßt werden. In dieser Unendlichkeit wäre aber die Welt nicht mehr abhängig gedacht und also auch keines transscendenten Grundes weiter bedürftig. Oder aber Gott und Welt treffen nicht auf allen Punkten zusammen, das Seyn Gottes überragt die Welt und die Abhängigkeit derselben ist gerettet. Hier fragt es sich dann weiter, ob das Seyn Gottes, welches die Welt überragt, von demjenigen differirt, welches in ihr abgebildet ist; damit wäre im bejahenden Falle eine Differenz in Gott gesetzt und er also nicht absolute Einheit. Im Falle der Verneinung könnte die Welt nicht in ihm begründet seyn. —

Zunächst machen wir darauf aufmerksam, wie die Unterscheidung eines realen und symbolischen Werthes der Formeln für das Absolute und sein Verhältniß zur Welt die frühere Lösung der dunkeln Frage nach dem Verhältniß des Absoluten zu den Seyns- und Denkgrenzen bestätigt. Was aber die Hauptsache angeht, so ist es auch hier wieder der Gedanke einer thatsächlichen und realen Begründung, an welchem die Haltlosigkeit der dialektischen Weltanschauung hervortritt und von Schleiermacher selbst gefühlt wird. Demgemäß versucht er die logische Trennung von Gott und Welt zu einer realen zu gestalten; allein dieser Versuch scheitert an seiner Weltanschauung: Gott als fürsichseyendes Wesen zu denken verbietet die Forderung, ihn nicht etwa nur als die Einheit seines selbstständigen Wesens, sondern als die Einheit alles Seyenden zu verstehen. Denn es handelt sich überall nur darum für das Endliche eine

in ihm selbst vermißte Einheit und in dieser seinen Grund zu finden. Die transscendentale Identität aller Dinge, soll sie die empirische Vielheit begründen, muß als das ursprüngliche Wesen derselben gedacht werden: es hat sich uns ja gezeigt, daß das Viele und Gegensätzliche überall selbst die Einheit, von der es ausgeht, voraussetzt; ferner wird diese Begründung gleichzeitig für alles Seyn gesucht; und nicht nur das: da es im endlichen Seyn überall nur formale Differenzen, nirgends aber qualitative Unterschiede gab, so kann Gottes Einheit nur verstanden werden als das gleichseyende Wesen der Dinge, und der Gedanke der ursprünglichen Begründung der Welt in Gott fällt wie früher in den andern zurück, daß der Grund einer Erscheinung ihr Wesen sey, dieses aber, sofern es nicht in die Erscheinung tritt, als das wahre und allein wirkliche Seyn hinter ihr d. h. im Transscendentalen liege. Die Ursprünglichkeit rettet also Gott allerdings vor der Identifikation mit der Welt, sofern deren Begriff in der Erscheinungswirklichkeit des Idealen und Realen sich abschließt. Allein es bleibt doch dabei, daß beide, Gott und Welt „nur zwei Werthe für dieselbe Forderung sind". Die Trennung bleibt eine logische, sofern die Erscheinung als das abgeleitete Seyn dem ursprünglichen, als das anschaubare dem unanschaubaren gegenübertritt; sie ist im Uebergang zu einer realen Scheidung begriffen, sofern die selbstständige Wirklichkeit der Erscheinung betont wird und demgemäß auch der Grund derselben als eine qualitativ unterscheidbare Größe ihr gegenübersteht. Aber die Durchführung dieser Scheidung läßt die Einheitsidee nicht zu: Gott ist Grund von allem Seyn dadurch, daß er das gleichseyende Wesen aller Dinge ist; der Stoff in der Vielheit ist derselbe wie in der Einheit und der Satz: Gott ist Grund der Welt, kann auf dem Boden dieser Weltanschauung nichts anderes bedeuten, als die Welt ist dem Wesen nach gleich, weil sie aber allein in der Vielheit erscheint, liegt ihr Wesen im Dunkel. Nur daß hier vergessen ist, daß mathematische Wahrheiten keine Anwendung auf das reale Seyn erleiden, und daß dieses reale Seyn nicht aus der physischen

Kategorie der wesentlichen Gleichheit aller Dinge verstanden werden kann.

Wie es aber auf Seiten des Menschen die Persönlichkeit war, welche das Absolute nur partiell im Subjekt hervortreten ließ und dieses somit in Abhängigkeit zum Ganzen stellte, so ist es auch nur die Beschränkung der Welt durch Zeit und Raum, welche ihre Abhängigkeit dadurch sichert, daß eben diese Faktoren sie nirgends als Ganzes, in der Einheit, sondern immer nur als Totalität einer Unendlichkeit von Einzelwesen erscheinen lassen. Die Gedanken der Vielheit, Gegensätzlichkeit, Einzelheit fallen in dem der Erscheinung zusammen: es ist die empirische Wirklichkeit, die Natur und ihre Formen Zeit und Raum, welche das eine Seyn spalten und somit verendlichen. Die Probe für die Richtigkeit unsrer Erklärung der Gottesidee liegt aber auch darin, daß wenn wir die Gegensätzlichkeit von der Welt wegdenken, in ihrem gegensatzlosen Seyn kein Moment liegen bleibt, das sie von einem etwa außer ihr zu denkenden absoluten Seyn noch unterscheiden könnte.

Charakteristisch sind nun auch die Ausdrücke, in welchen hier das Verhältniß von Gott und Welt beschrieben wird. Allein weder ein Ueberragen Gottes über die Welt kann Ausdruck für seine Transscendenz seyn, noch auch ein Sichdecken auf allen Punkten für seine Immanenz. Diese rein physischen Kategorien treffen natürlich den Theismus nicht, sie stammen aus einer Weltanschauung, die zwischen Geist und Natur keine andre als formelle Differenzen kennt, welche für die Activität des Geistes keinen Stoff, kein Mittel der Verwirklichung hat als die Passivität des Physischen, dieses eine verminderte Ethik, ersteren eine verminderte Physik nennt, und somit auch Gott, wenn sie ihn am geistigsten als absolute Aktivität bestimmt, doch nur in der Welt zur Wirklichkeit kommen läßt, und wenn sie ihn als absolutes Seyn denkt, nur als das Wesen, welches seine Erscheinung nach Art jedes Naturprocesses emanirt, hinter dieselbe stellt, oder aber wo sie die Realität der Erscheinung betont, das ihr begründend gegenübertretende Absolute auch dann nur

formaliter von ihr scheiden kann, während der Stoff, das Seyn in beiden identisch bleibt.*)

Es folgt nun noch die abschließende Erörterung des Verhältnisses zwischen Gott und Welt.

Zunächst fragen wir, wie beide Ideen von einander unterschieden werden. Die Weltidee d. i. die Totalität alles Seyns als Vielheit gesetzt, liegt ebenso außerhalb des realen Denkens wie die Gottesidee (die Totalität alles Seyns als Einheit gesetzt). Die Construktion derselben geschieht denn auch völlig auf demselben Wege wie die der andern. Schon als Inbegriff von Himmel und Erde umfaßt der Gedanke die Totalität alles Seyns und zwar als Vielheit. Denn die Erde als Identität von Kraft und Masse ist nur ein Ding, keine Welt. Man kann diese nicht denken nach Analogie eines Weltkörpers ohne sie zu verendlichen, ohne sie zum Einzelding herabzusetzen. Sie ist also nur sofern man die Vielheit der Sonnen- und Milchsysteme ohne sichtbare Einheit setzt. Als diese Totalität wird sie nie realer Gedanke; denn sie kann uns nie als Anschauung, in der sich spekulatives und empirisches, ethisches und physisches Wissen durchdringen, gegeben werden; sie bleibt vielmehr ein unausgefüllter Gedanke, zu dem das organische Element nur in entfernten Analogien steht. Sie ist die Totalität der Denk- und Seynsgrenzen (Dial. Beil. C. L. III.).

Beide Ideen, Gott und Welt, sind aber nothwendige Correlata (Dial. §. 219 ff.). Identisch nämlich sind sie nicht: Gott ist stets als Einheit mit Ausschluß der Vielheit gedacht, die Welt als Vielheit ohne Einheit; die Gottheit raum- und zeitlos, die Welt raum- und zeiterfüllend; die Welt Totalität aller Gegensätze, die Gottheit Negation derselben. Beide aber können gerade um dieser totalen (logischen) Differenz willen,

*) Vgl. hierzu auch: philos. Eth. S. 91, 40 §. 47. S. 255, 75 §. 76. Es ist gewiß, daß hier wo die Aktivität der Vernunft der Passivität der Natur als das Vorzüglichere gegenübertritt, das Absolute als absolute Aktivität oder Vernunft hiernach auch wieder nur in der Natur seine Existenz hat, aber doch wesentlich unter der Kategorie des Geistes gedacht wird.

nicht ohne einander gedacht werden (sobald man auf ihr gleich-seiendes Seyn sieht). Die Welt nicht ohne Gott: die Polemik gegen letzteren Gedanken richtete sich immer nur gegen inadäquate Vorstellungen von Gott, „ohne die die Welt allerdings gedacht werden kann." Gott nicht ohne die Welt: denkt man ihn z. B. vor der Welt seyend, so wird er zum leeren Phantasma (weil die Einheit nur in der Vielheit, Gott nur in der Welt Wirklichkeit hat).

Ferner sind beide Ideen verschieden, sofern die Welt nicht in demselben Sinne transscendent ist wie die Gottheit. Letztere nämlich können wir nie, auch nicht durch einen unendlichen Proceß, und auch bei gesteigerter Organisation nicht erreichen. Da es nämlich keine Vielheit in ihr gibt, so müßten wir sie uno actu haben, was undenkbar ist. Dagegen könnten wir uns denken, daß wir, wie in den Besitz der Erde, so auch in den jedes andern Weltkörpers kommen könnten; obwohl allerdings unsre an die Erde gebundene Organisation diesen unendlichen Proceß hindern dürfte. Allein die Weltidee ist auf ihre Weise gleichfalls transscendental. Sehen wir nämlich auf die Gottesidee, so ist sie nicht Grund unseres Wissens als eines fortschreitenden. Wir kommen der Gottheit nicht näher, weder durch Anschauung noch durch Vervollkommnung des Wissens; sie ist in jedem Wissensakt gleich sehr gegeben als das charakteristische Moment des menschlichen Bewußtseyns überhaupt. „Denn es ist dieselbe Unfähigkeit der Thiere, die Idee der Gottheit zu haben und ein bestimmtes Wissen zu haben." Auf diese Weise käme das Wissen zu gar keinem Fortschritt, da die intellektuelle Funktion vermöge ihres transscendentalen Princips nur zum Insichruhen kommen könnte. Wir bedürfen also, liegt in der Tendenz des Denkens die Beziehung auf das Organische, auch hierfür eines transscendentalen Princips. Insofern ist also die Welt, welche unser reales Wissen überragt, nicht nur Form, sondern auch Princip unsers organischen Wissens als eines mannichfaltigen.

Wie die Idee der Gottheit der transscendentale terminus

a quo ist und das Princip der Möglichkeit des Wissens an sich, so ist die Idee der Welt der transscendentale terminus ad quem und Princip der Wirklichkeit des Wissens in seinem Werden. Während man sich also der Idee der Gottheit nie nähert, sie aber als allem Wissen zu Grund liegende Voraussetzung postuliren muß, ist dagegen die ganze Geschichte unseres Wissens eine Approximation an die Idee der Welt, die insofern praktisches transscendentales Princip ist, als wir absichtlich zu ihr fortschreiten in der Vollendung und Ausdehnung des Wissens: „demgemäß ist es dieselbe Unfähigkeit der Thiere, die Idee der Welt aufzufassen und einen Trieb auf das Wissen zu haben."

Von der Idee der Welt ist uns ferner ebensowenig, wie von der Gottes, das Seyn an sich und das Seyn im Gegensatz gegen Gott gegeben, sondern nur das Seyn in uns und in den Dingen. Als Trieb des Wissens und des Wollens ist die Weltidee ganz analog mit der der Gottheit. Sie ist nämlich in den Dingen, insofern diese bedingt sind durch das Zusammenseyn und dadurch, daß in jedem die Totalität alles Endlichen gesetzt ist. Sofern nun aber keine Vielheit gedacht werden kann ohne Zurückführung derselben auf eine bestimmte Einheit, können wir die Welt nicht ohne Gott denken. Alle wirklich vollzogenen Vorstellungen von der Welt sind deshalb ebenso inadäquat wie die von Gott. Wir sind also nur befugt zwischen Welt- und Gottesidee das Verhältniß des Zusammenseyns zu setzen (Dial. S. 328 ff., S. 526 ff.).

Es läßt sich nämlich so wenig ein Gegensatz wie eine Identität beider construiren, weil in ihrem Seyn in uns (d. h. also vor dem Denken) beide Ideen verschieden sind, wir sie aber andererseits nie geschieden denken können (weil sie im Seyn identisch sind). Alle bildlichen Formeln über das Verhältniß beider sind demnach in dem Maß acceptabel, als sie das Zusammenseyn beider nicht ausschließen (Dial. §. 225 Anm.).

Wegen der Identität des Formalen und Transscendentalen im Denken ergibt sich ferner, daß die Idee der Gottheit

Form alles Wissens an und für sich ist, die Welt Form der Verknüpfung des Wissens (§. 226).

Fügen wir der Vollständigkeit halber hierzu noch folgende den Beilagen entnommene Hauptsätze:

Unser Wissen um Gott vollendet sich erst mit unsrer gesammten Weltanschauung. In dem Maß als diese mangelhaft ist, bleibt jene mythisch (S. 322).

Wir haben das Absolute in uns nicht als dieses oder jenes Einzelne, sondern als Vernunft. Sofern wir jedoch das Absolute selbst nicht sind, haben wir auch keinen Begriff davon. Nur als gemeinsames formelles Element aller Akte des Erkennens und gar nicht von der organischen Seite her haben wir das Absolute. Seine organische Seite wäre in der Erkenntniß, welche die Totalität alles endlichen Einzelnen erschöpft allein zu finden. Wir sind also im Bilden der lebendigen Anschauung der Gottheit begriffen, insofern wir an der Vervollständigung der realen Wissenschaften arbeiten.*) —

Es fragt sich, ob diese schließlichen Erklärungen Schleiermacher's über das Verhältniß von Gott und Welt demselben Urtheil unterliegen, welches uns bis dahin eine einheitliche Auffassung der Grundgedanken dieser Philosophie ermöglicht hat. Hier bewährt sich nun vor Allem die früher vollzogene und überall durchführbare Unterscheidung von Gott als Wissensidee, die nur als abstrakte Zusammenfassung aller Wissenspostulate verstanden werden konnte und somit den Werth einer kritischen Formel nicht übersteigt, und Gott, der als Grund aller Dinge Wissen und Seyn realiter und einheitlich im absoluten Seyn begründen soll. Nämlich alle diese Sätze, welche am Schluß das Verhältniß zwischen Gott und Welt bestimmen, indem sie beide als gleich nothwendige, völlig coordinirte transscendentale Ideen sich gegenüberstehen lassen, erleiden auf das Gebiet des formalen Wissens und nur auf dieses Anwendung. Ja Schleierma-

*) S. 328, vgl. hierzu die das Ineinander des Idealen und Realen, welches der Sittlichkeit wie der Wissenschaft als „höchste Aufgabe" vorsteht, betonende Definition der philos. Eth. S. 16, 54; S. 20, 64 u. 65.

cher scheint es hier ganz vergessen zu haben, daß auch seine Wissensidee früher bereits eine reale Denken und Seyn zusammenfassende objektive Begründung gefordert hatte, weil eben nur die ursprüngliche Identität beider Größen die Wahrheit ihres Zusammenseyns, ihre Zusamengehörigkeit feststellen konnte. So sehr also auch hier die Weltidee als Princip und Form alles Wissens zur Geltung gebracht wird, so wäre es doch gegen alle Tendenz der Dialektik, das Gleiche von ihr gegenüber dem Seyn auszusagen und somit in die oberste Einheit selbst den Dualismus einzubürgern. Freilich verräth sich gerade hier unwillkürlich eine Schwäche des Systems, das das Viele niemals aus dem Einen erklären kann, und für diese Unmöglichkeit auf Seite des realen Seyns sich auf Seite des formalen Denkens zu entschädigen sucht, dessen gegensätzliche Bewegung eines eignen transscendentalen Erklärungsgrundes bedarf. Damit ist indirect eingestanden, daß die Welt, d. h. das Gegensätzliche, Viele im Seyn, mit einem Wort die Erscheinung überhaupt, nicht aus dem Wesen der Dinge, das reine Einheit ist, erklärt werden kann.

Beide Ideen nun aber, Gott und Welt, Einheit und Vielheit, haben ihren realen und gemeinsamen Boden doch nur in dem Seyn, dessen Zwiefältigkeit sie ausdrücken; ihre Differenz ist freilich im realen Seyn sowohl wie vor dem empirischen Denken unumstößlich, denn beide beruhen gerade auf ihr; dieser Differenz kommt also eine empirische Absolutheit, wenn man so sagen darf, zu, aber niemals eine transscendentale. Denn zugleich mit dem gegensätzlichen Denken war ja das gegensätzliche Seyn, durch die Rücknahme ihrer empirischen Differenz in die schlechthinige Einheit alles Seyns, absolut begründet worden. Hier haben also diese Formeln nur schematischen Werth und sind allein zur Erklärung des formalen Wissens herangezogen worden. Beide bleiben Schemata, weil sie ohne organisches Element sind, d. h. ohne Rücksicht auf das entsprechende Seyn nur als Wissensvoraussetzungen formaliter bestimmt werden. Demgemäß wird hier Gott nur als Einheit, die Welt nur als

Vielheit (da doch sonst in dieser Vielheit zugleich die Einheit gefunden wurde) gedacht, weil sie eben nur das formale Wissen erklären sollen. Den wahren Sinn dieser Sätze spricht das Urtheil aus, daß Gott vor der Welt gedacht, d. h. danach wohl ebensogut ohne sie oder außer ihr, zum bloßen Phantasma werde — weil er eben nur in der Welt Existenz hat. Die Beziehung auf das Seyn beider Ideen spielt aber weiter in diese formelle Feststellung ihrer logischen Differenz hinein, wenn Schleiermacher die Gottesidee den terminus a quo nennt, der als ursprüngliche Identität von Denken und Seyn dem Wissen als treibendes Motiv innewohnt, das in dem terminus ad quem, d. h. der Weltidee, seine Aufgabe und sein Ziel finde. Denn diese Auffassung wird nothwendig durch die andern Sätze, daß die Gotteserkenntniß vollendet sey in der Totalität der Welterkenntniß, daß die realen Wissenschaften an der Bildung der lebendigen Gottesvorstellung arbeiten, daß die Welterkenntniß die organische Seite der Gotteserkenntniß sey. Ebenso kann die Analogie, welche hier zwischen Gottes- und Weltidee nachgewiesen wird, nur so verstanden werden, daß eben, wie in der Welt jedes Einzelne zu den vielen Einzelnen d. h. zu dem großen Ganzen, sofern es in einer Unendlichkeit einzelner Glieder besteht, in Abhängigkeit trete, so auch die Totalität dieses Einzelnen zu der Einheit des Wesens, in dessen allgemeiner Unendlichkeit und Uniformität alles Einzelne als solches aufgeht, als zu ihrem transscendentalen Wesen und Grund, in Abhängigkeit trete.

Hier tritt die irreleitende Doppelseitigkeit der Schleiermacherschen Gottesidee recht zu Tage Wollte man nämlich alles das, was hier auf die Gottes- und Weltidee bezogen wurde und somit nur schematischen Werth hat, auch auf das Seyn Gottes und der Welt anwenden, so kämen wir auf einen in der Wissenschaft Schleiermacher's unerhörten absoluten Dualismus, den alle früheren Aussagen über das Absolute richten würden. So aber tritt Gott als Wissensprincip der Weltidee völlig zur Seite, während er als Grund alles

Seyns mit allen Gegensätzen auch die Idee der Welt in die Einheit seines Wesens zurücknimmt. Nur so wird die ursprüngliche Aufgabe festgehalten, Wissen und Seyn gleichzeitig im Urseyn zu begründen, und die Methode durchgeführt, welche durch Auflösung der Gegensätze die höchste Einheit als die transscendentale wesenhafte Gleichheit alles Seyns uns entdecken ließ.

Die Idee der Vielheit nämlich, die Weltidee, ist allerdings als vom realen Wissen noch nicht erreicht transscendentales, unerkennbares Wissensprincip, kann aber doch nie in diesem Sinne als Seynsprincip verstanden werden. Denn das viele, das gegensätzliche Seyn weist nach hinten auf einen einheitlichen Ausgangspunkt so gewiß zurück, als es nach vorne durch Ueberwindung der Gegensätze seinen Ursprung zugleich als Zielpunkt wieder zu erreichen strebt. Allerdings für das Wissen sind Gott- und Weltidee völlig coordinirte Größen, denn wir sahen gleich anfangs wie dasselbe ebenso sehr auf der Differenz, wie auf der Einheit mit dem Seyn beruhte, aber nimals für das Seyn. Denn nur der Einheit kommt das Prädikat ursprünglich zu, nur sie ist absolut; weil sie eben nur das ist, was sie ist und dieses als Wesen alles vielen Seyns, darum ist die Einheit besser als die Vielheit und deren absoluter Grund. Warum aber ist die Einheit besser als die Vielheit, warum ist sie absolut? Wir wissen gar keine andre als die mathematische Erklärung, weil eben die Zahl Eins als schlechthin einfach durch sich besteht, die Mehrzahl aber als Verdoppelung der grundleglichen Einheit aus dieser entwickelt wird. Das war die formale Seite dieser Sache; nach der materialen ist zu sagen: das absolute eine Seyn, das alle Weltgegensätze begründen und aus sich entwickeln soll, ist nichts Andres als der Ausdruck der dogmatischen Ueberzeugung von der wesentlichen Gleichheit aller Dinge, die freilich nicht in die Erscheinung tritt, aber hinter derselben als ihr transscendentales Wesen überall vorausgesetzt werden muß. Als Formel bleibt demnach das Absolute im Gegensatz zur Welt, die dann auch nur den formalen Werth eines Denkprinzips hat; diese Formel ist aber durch die Kritik, welche Schleier-

macher an andern Gottesideen ausübte, gleichfalls gerichtet. Als Lebensgröße gedacht wäre die höchste Identität nichts Anderes als die absolute Durchdringung des Idealen und Realen, d. h. das zusammengefaßte allgemeine gleichseyende Wesen der Dinge, welches diese als seine widerspruchsvolle Erscheinung emanirt. Man kann deshalb ein Zusammenseyn von Gott und Welt denken; denn wie die Welt nur in Gott, so hat Gott nur in der Welt Existenz. Es ist dasselbe Seyn, welches unter der Kategorie der Vielheit erkannt, unter der der Einheit vorausgesetzt oder geglaubt wird. Es ist dasselbe Seyn, welches als Vielheit Welt, als Einheit Gott heißt.

Allein hierdurch scheint die Wahrheit der Begründung der Welt in Gott aufgehoben, die Gewißheit der Abhängigkeit erschüttert. Keineswegs, wenn wir die Zweiseitigkeit der dialektischen Gottesidee nicht aus dem Auge lassen. Allerdings als Wissenspostulat, als Möglichkeit von Wissen und Wollen hat die Gottesidee ganz den gleichen Werth wie die Weltidee; Denken und Wollen beruhen auf ihrer Differenz, fordern ein transscendentales Princip für die Einheit so gut wie die Vielheit, welche sie constituiren. Allein sie sind ja im Begriff diesen Gegensatz zu überwinden, und beweisen eben dadurch ihre und dieses Gegensatzes ursprüngliche Identität. Folglich fällt der Gegensatz nur auf die formale Seite, in die Erscheinungswelt: das empirische Denken ist es, welches ihn allein fordert und aufrecht erhält. Qualitative und in unserem Sinne reale Differenzen gibt es überall nicht, weil es keinen absoluten Gegensatz geben darf; im Seyn also wird die Einheit gefunden, die in der Formel erst noch zu erreichen ist; das Seyn ist nur eines, immer und überall das Gleiche, und diese allgemeine Gleichheit wird allem Gegensätzlichen d. h. der ganzen Welt zu Grunde liegend gedacht, und in diesem Sinne, als die Identität des Wesens in der Differenz der Erscheinung, begründet Gott die Welt. Also nur das absolute Seyn heißt ist Gott, weil es das Wesen ist, und nur das empirische Seyn heißt die Welt, weil sie die Erscheinung, um nicht zu sagen der Schein ist. Die absolute Idee, welche leicht in die luftigste Denkhöhe gestellt,

die Miene eines wahrhaft transscendenten d. h. für sich seyenden Gottes annehmen könnte, ist doch, wenn sie nicht blos auf ihren formalen Charakter als Wissenspostulat angesehen wird, aus keinem besseren Stoffe gemacht als diese Welt, und wer diese Höhe verstehen will, der muß sie in der Tiefe zu begreifen suchen. Der reale Werth dieser Formel liegt, wie Schleiermacher selbst erklärt, in der Welt; und wird dieser Gott auch nie erkannt wie er ist, sondern immer nur durch das inadäquate Medium seiner Erscheinung, so fühlen wir ihn doch in uns als das Wesen aller Dinge und sind als das einzelne und gegensätzliche Seyn abhängig von dem Ganzen, das nur Eines für Alle ist, weil es nur Eines aus Allem ist.

Es ist leicht durch mathematisches Denken die Einheit als Grund der Vielheit nachzuweisen, es ist unschwer ein einheitliches System, eine logische Welteinheit zu construiren; allein diese Rechnung hat keinen Werth für die Erklärung des realen Seyns. Es bleibt hier nur fraglich wo der erste Fehler liegt, in der Ansicht vom Denken, welche dasselbe nur als Mittel Gegensätze aufzudecken, um sie sofort in einer formalen Identität wieder zu begraben, gebraucht, oder aber ob er in dem — es ist wohl nicht zu viel gesagt — einzig produktiven dogmatischen Grundgedanken dieser Philosophie, der so lebhaft an die alten Eleaten erinnert, von der wesentlichen Gleichheit alles Seyns, gesucht werden müsse. Wohl in Beiden. Allein das Denken war ja doch nur Ausdruck des Seyns; ja das Denken allein war es, welches seinen Gegensatz zu dem Seyn forderte, in sich selbst nicht die Mittel fand ihn aufzulösen; wir behaupten also wohl mit Recht, daß die Wissensidee und somit die Denkmethode Schleiermacher's aus jenem Grundgedanken erklärt werden müsse; hierin liegt der Beweis des realen Pantheismus dieser Wissenschaft und Weltanschauung, hierin zugleich das Urtheil über ihre wissenschaftliche und in dieser Gestalt religiöse Werthlosigkeit. Freilich dürfen wir bei dem Gedanken der Begründung, der Abhängigkeit, die Schwäche dieses Systemes als Tendenz auf den Theismus durchblicken sehen, allein an dem einmal aufge-

stellten und durchgeführten Einheitsgedanken scheitert und mußte ihre Ausführung scheitern.

Das Verhältniß von Gott und Welt können wir uns denn auch realiter nur nach Art einer physischen ununterbrochenen Emanation des Endlichen aus dem Absoluten denken, oder richtiger als ein physisches Eingewachsenseyn der Welt in Gott. Beide sind Eine Lebensgröße, und nur die empirische Realität der Welt ist es, welche dieselbe insoweit von Gott trennt, daß sie sich von ihm abhängig fühlen kann. Freilich ist gerade dieser Gedanke so abgeschwächt und unklar durchgeführt bei Schleiermacher, als es nur seine reale Gottesidee erwarten lassen kann. Daß die Religion Naturbestimmtheit, Naturnothwendigkeit ist, versteht sich von selbst, sobald Gott als das Wesen der Dinge erkannt wird, und die Hingabe an das Ganze, das Leben im Unendlichen, die Abhängigkeit des Einzelnen von dem allgemeinen gleichseyenden Wesen alles Seyns, ihre Namen werden.

Das Prädikat „absolut" rettet also Gott nicht vor der ganzen und völligen Immanenz in der Welt: gerade weil das Wesen in der Erscheinung, das Eine in dem Vielen als sein wahres Seyn ist, kann er nicht durch seine Erscheinung bedingt seyn. Das Absolute ist eben Alles, so bleibt nichts zurück was es bedingen könnte. Es ist transscendent, weil es immer nur in der Erscheinung, nie an sich gedacht werden kann. Freilich diese Erscheinung des Absoluten bleibt unerklärt, das einzige Fragezeichen, welches verhindert, daß sich hier alles Viele — in ein Wohlgefallen auflöst. Der Uebergang endlich zu einer mehr geistigen Bestimmung des absoluten Seyns reducirt sich eben darauf, daß die Welt, ihrer organischen Seite, ihres gegensätzlichen Erscheinungscharakters beraubt, als eine Größe zurückbleibt, die in unbestimmbarer Unendlichkeit dem objektlosen Denken und der schweifenden Phantasie Raum genug läßt, um das Namenlose mit Namen zu benennen, die keinen Anspruch darauf machen können eine reale Größe zu bezeichnen.

So wenig aber von einer geistigen Causalität da geredet werden kann, wo keine geistige Realität vorliegt, so wenig kann

hier überhaupt von einer Causalität Gottes geredet werden, wo überall kein Grund vorliegt, ihn als irgendwie selbstständige fürsichseyende Existenz von der Welt zu scheiden. Beide sind vielmehr gleicher Art, gleich werthvoll, von gleicher Ewigkeit, nur verschieden in der Form vor dem Denken. Daß aber Gott ein gewisser Vorzug vor der Welt eingeräumt wird, daß er als die allein wesenhafte Existenz, die Einheitsidee als Grund der Welt und als absolut bezeichnet wird, das erklärt sich aus dem Spiritualismus Schleiermacher's, des Schülers Plato's, der sich jedoch überhaupt nur auf Seite der Construktion und in der mathematischen Methode, in der sich der dialektische Denkprozeß auswirkt, zur Geltung bringt, auf Seiten der realen Weltbegründung dagegen wieder zurücktritt.

Gott ohne Welt wäre eine leere d. h. unwirkliche Einheit, erst in der Welt wird er volle Einheit; die Welt ohne Gott wäre grundlose Vielheit, erst durch Gott wird sie geordnete, einheitliche Vielheit.*)

*) Dial. §. 225 Anm. Sehen wir hier noch einmal auf den Ausgangspunkt der dialektischen Untersuchung zurück, so ergiebt sich folgende Differenz der Schleiermacher'schen Erkenntnißlehre von der Kant's. Schleiermacher überwindet den Dualismus von Denken und Seyn, den Kant zum Schaden der objektiven Wahrheit des Wissens stehen gelassen hatte, indem er jenes unerkennbare Ding an sich zunächst in die Erscheinung verlegt, dann aber dadurch, daß er dasselbe erweitert zur Identität von Denken und Seyn überhaupt und als solche für das wahre transscendente Wesen der Welt erklärt. Es ist also die Zugrundlegung einer völlig andern, nämlich der pantheistischen Weltanschauung, welche mit allen Gegensätzen auch den von Denken und Seyn in dem gleichseyenden einheitlichen Wesen der Dinge begräbt. Aus dieser Identität folgt dann auch nicht sowohl die Unmöglichkeit einer transscendentalen Erkenntniß, sondern eines transscendenten Fürsichseyns. Das eine Seyn erscheint im Denken und Seyn, beide sind deshalb immer und nothwendig verbunden; wo kein Denken ist, ist auch kein Seyn. So fällt auch der Gegensatz von transscendent und transscendental für Schleiermacher um deswillen hinweg, weil in demselben die Möglichkeit eines realen transscendenten Fürsichseyns ausgesprochen war. Hierin ist denn auch die philosophische Erklärung jener berühmten Worte der Reden gegeben, daß nur der Fromme in Wahrheit Wissenschaft habe. Die höchste Einheit, die in uns Allen lebt als Einheitstrieb, ist eben die Garantie für die Uebereinstimmung von Denken und Seyn, weil sie eben das ist, was wir suchen, Gott.

Ueber das Wesen des Gesammtgeistes.

Eine kritische Betrachtung des Grundbegriffes der Völkerpsychologie.

(Mit Beziehung auf Lazarus' Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft.)

Von

E. v. Hartmann.

Der Gegenstand, welchen die Völkerpsychologie behandelt, ist der Gesammtgeist und die Gesetze seiner Wirksamkeit. Wer die Existenz eines Gesammtgeistes bestreitet, wird die Berechtigung der Völkerpsychologie leugnen; wer den Gesammtgeist als ein ausschließliches Produkt der Individuen oder als eine bloße Abstraction von ihren Eigenschaften und Thätigkeiten auffaßt, der wird die Bestrebungen der Völkerpsychologie immerhin als nützlich und achtungswerth anerkennen dürfen, aber er wird sie nur als einen bestimmten, vielleicht bisher nicht genug gepflegten Abschnitt der individualen Psychologie, nicht als eine Wissenschaft neben derselben gelten lassen dürfen. Es knüpft sich mithin die Legitimation der Völkerpsychologie an den Nachweis der Existenz eines Gesammtgeistes, der nicht bloßes Produkt oder Abstraction von den Individuen ist. Dieser Nachweis soll die Aufgabe der folgenden Betrachtungen seyn.

Herr Prof. Lazarus unterscheidet (Zeitschr. für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft, Bd. I S. 28) „die Psychologie in Seelenlehre und Geisteslehre, so daß jene, welche mehr das Wesen oder die Substanz und Qualität der Seele für sich betrachtet, eigentlich einen Theil der Metaphysik oder Naturphilosophie, diese aber (die Geisteslehre), welche die Thätigkeiten der Seele und deren Gesetze betrachtet, die eigentliche Psychologie ausmacht." Wenn nun auch zuzugeben ist, daß die Völkerpsychologie ebenso, wie die frühere Individualpsychologie „eine bedeutende Summe von Beobachtungen und Erfahrungen zusammentragen kann, ohne den Begriff der Volks- (resp. Individual-) Seele in den Kreis der Betrachtung zu ziehen," so ist

doch der Unterschied zu berücksichtigen, daß in der Individualpsychologie wenigstens niemand die Existenz einer Substanz der Seele (mochte man dieselbe nun spiritualistisch oder materialistisch denken) bezweifelte, während die Völkerpsychologie jedes festen Bodens zu ermangeln scheint, so lange ein Gesammtgeist, nicht bloß als Proceß sondern als Substanz gedacht, „nicht nachweisbar" ist. Nur dann kann man von einem Geist der Gesammtheit reden, „der noch verschieden ist von allen zu derselben gehörenden einzelnen Geistern, und der sie alle beherrscht" (Bd. I S. 9), nur dann von einem objektiven Geiste, von welchem das Thun der einzelnen Geister „nicht so sehr Ursache als vielmehr Erfolg" ist (Bd. III S. 56).

Herr L. glaubt die Substanz des Gesammtgeistes durch „den Begriff des Subjekts als einer bestimmten Einheit" ersetzen zu können (I S. 28), welches einheitliche Subjekt dann zugleich als „der Quell aller innern und höheren Thätigkeit" betrachtet werden soll (I S. 7). Soll jedoch mit „Subjekt" hier mehr gesagt seyn als ein bloß grammatikalisches Subjekt (zu welchem ich auch „die Summe der Atome im Weltenraum" zusammenfassen kann, um etwas von ihnen zu prädiciren), so bleibt mir unerfindlich, wie von einem einheitlichen Subjekt der Thätigkeiten in den verschiedenen Individuen die Rede seyn könne, ohne zugleich den vielen individuellen Thätigkeitssubjekten in gewisser Hinsicht eine substantielle Identität, eine metaphysische Einheit des Wesens zuzuschreiben, also doch wiederum eine in ihrer identischen Substanz als ihr „inneres Band", als einendes Princip gegebene, mit einem Worte eine Gesammtseele hinzustellen, so daß dann in der That nicht mehr „die bloße Summe aller individuellen Geister das substantielle Wesen des Volksgeistes" wäre (vgl. I S. 28—29). Jedenfalls kann ein Subjekt als bestimmte Einheit nicht dadurch gewonnen werden, daß man dasjenige heraushebt, was an der inneren Thätigkeit der Individuen Gleiches, Uebereinstimmendes und Gemeinsames ist (I, 29); denn abgesehen

davon, daß hierbei das originelle Wirken des Genies nicht mitbefaßt ist, gewinnt man an diesem Gemeinsamen oder Allgemeinen doch nichts weiter als eine subjektive Abstraktion, welche nimmermeht das Prius der Einzelnen seyn kann, und welche, weit entfernt eine reale Einheit zu repräsentiren, nicht über die logische Gleichheit hinauskommt. Auch wird an diesem Verhältniß gar nichts geändert, wenn das subjektive Bewußtseyn dieser Gleichheit in den Individuen erwacht (I, 37); denn jene Abstraction der Gleichheit kann wohl dadurch, daß sie als Inhalt in's Bewußtseyn tritt, wie jeder andre Begriff als Motiv wirksam werden, aber sie bleibt doch immer Abstraktion, und der ganze Proceß bleibt auf subjektivem und individuellem Gebiet. Jedoch „die individuelle Natur ist oft genug eine Schranke, aber niemals der positive Grund der Wirksamkeit für das Allgemeine" (II, 415 Anm.). Wenn wir zum wahren Begriff des Gesammtgeistes kommen wollen, so ist es unerläßlich von dem Gegensatz zwischen Einzelnem und Allgemeinem abzugehn, und zu dem Gegensatz zwischen Einzelnem und Gesammtheit, zwischen Theil und Ganzem überzugehen (vgl. III, 408). Dieß ist aber nur möglich, wenn wir den Versuch aufgeben, durch Herausheben der gleichen Momente oder des Gemeinsamen zum Ziele zu kommen; denn dieß führt immer nur zum abstract Allgemeinen, nie zur realen Einheit des Ganzen. „Nicht auf der Gleichheit der Eigenschaft oder Gleichmäßigkeit der Wirkung aller Theile, sondern im Gegentheil neben, und was nicht minder gewiß ist, durch die Verschiedenheit der Theile und die Mannigfaltigkeit ihrer Thätigkeiten besteht die Einheit des Organischen, welcher die Einheit der Individuen im Gesammtgeist wohl am nächsten verwandt seyn wird" (II, 413). Im Organismus tritt „die Vielheit und Mannichfaltigkeit der Theile als Einheit in die Erscheinung", und „das Subjekt dieser Gesammtwirkung" ist jetzt das Ganze; „die Thätigkeit geschieht in allen Theilen und durch sie, dieß aber nicht, indem sie als einzelne Individuen oder als Atome, sondern indem sie als Theile des Ganzen, als Glie-

der der Gesammtheit, indem sie zusammengefaßt und ineinandergreifend als — Einheit wirken" (II, 413). Hier haben wir allerdings eine reale Einheit, nämlich erstens die des Zusammenwirkens und zweitens die des Aufeinanderwirkens. Indessen ist der Individualpsychologie niemals eingefallen, diese beiden Einheiten unter Menschen zu leugnen; nur sind sie für sich allein, wie jedem einleuchten muß, nicht der Art, um von einem Gesammtgeiste als einheitlichem Subjekte reden zu können, um über den Horizont der Individualpsychologie hinübergreifen zu müssen. Wenn z. B. zwei Menschen sich prügeln, so besteht unzweifelhaft sowohl die Einheit des Zusammenwirkens als die Einheit der Wechselwirkung, da jeder den andern schlägt, weil der andre ihn schlägt; gleichwohl gehen die hier vorkommenden psychischen Thätigkeiten in keiner Weise über den Kreis der Individualpsychologie hinaus und begründen nicht die Annahme eines einheitlichen Subjekts. Freilich wird man sagen, dieß ist kein organisches Zusammenwirken, und so fragt sich, was für Einheiten im Organismus zu den beiden genannten noch hinzukommen. Es sind aber erstens die Einheit des Ortes oder die räumliche Continuität und zweitens die Einheit des Zweckes. Die räumliche Continuität ist bei der Verbindung von Menschen nicht möglich, wohl aber die Einheit des Zweckes. Wenn indessen eine Anzahl Spaziergänger gemeinsam dieselbe Straße nach demselben Vergnügungsorte wandern, so ist Einheit des Zweckes vorhanden, und doch kann man nicht wie bei einem Organismus von Einheit des Subjekts sprechen, da in diesem Beispiel das Ganze nur die Summe der Einzelnen und die Einzelnen das Prius des Ganzen sind. Im Organismus aber spricht man nur deshalb von Einheit des Subjekts, weil „logisch, zeitlich und psychologisch die Gesammtheit den Einzelnen vorangeht", weil nur „in der Gesammtheit sich das Einzelne entwickelt und findet" (II, 419). Nur weil im Organismus die Einheit des Zweckes waltet, und man doch den einzelnen Zellen im Baume nicht bewußte Zweckthätigkeit zuschreiben kann, nur weil man dadurch genöthigt ist, ein

zweckthätig waltendes, also (wenn auch unbewußt) psychisches Princip im Organismus anzunehmen, nur deshalb und aus keinem andern Grunde erscheint der Organismus als einheitliches Subjekt, da sein Wirken die substantielle Identität des in allen seinen Theilen die naturgesetzlichen Vorgänge beherrschenden Princips documentirt.*) Nur dann wenn wir auch in den menschlichen Individuen das herrschende Walten eines in allen identischen realen Princips nachweisen können, nur dann können wir von einem Gesammtgeiste als einheitlichem Subjekte reden, das dann aber auch zugleich eine in allen Individuen identische Substanz ist. Nur unter dieser Voraussetzung kann man von der menschlichen Gemeinschaft behaupten, daß „logisch, zeitlich und psychologisch die Gesammtheit den Einzelnen vorangeht" (II, 419), daß sie das Prius der Einzelnen ist, daß „die Gesammtheit es ist, welche die Ziele stellt", daß „der zwecksetzende Geist des Menschen nur in der Gesammtheit lebt und besteht" (III, 20), daß „aus dem gegebenen Allgemeinen das Einzelne entspringt", und daß „der Proceß des Allgemeinen es ist, der sich im Einzelnen vollzieht" (II, 435). Kann man keine solche in allen Individuen identische Substanz nachweisen, so kann auch nicht von einem realen einheitlichen Subjekt gesprochen werden, so sind alle Einheiten, die man zwischen den Individuen aufzeigen mag, durchaus nur Folgen und Wirkungen, nicht Bedingungen der individuellen Thätigkeiten, nur objektivirte Subjektivität, also ein Posterius, nicht ein Prius des individuell Subjektiven.

*) „Je höher wir in der Stufenfolge der Wesen heraufsteigen", um so mehr treten die früheren, niederen, allgemeineren Gesetze, ohne daß ihre Geltung beeinträchtigt wird, „in den Dienst der besonderten Gesetze" (III, 94). „Wohl waltet in den Dingen, in Natur und Geschichte, eine gesetzmäßige mechanische Causalität; es ist dieß jedoch nur eine, d. h. eine von den mehreren Arten, wie die Dinge mit einander verknüpft sind. Die höchste aber dieser Arten der Verknüpfung ist die durch die Ideen,... von welcher die mechanische Causalität in den Dienst genommen wird" (III, 399—400). Die Idee aber kann mitwirken als (wenn auch unbewußter) Gedanke eines Wesens, einer psychischen Substanz (III, 445—7).

Hr. Lazarus unterscheidet dieses Posterius und Prius des Subjektiven sehr wohl, aber durch scheinbare Uebergänge zwischen denselben läßt er sich bewegen, beide Extreme unter den gemeinsamen Namen des „objektiven Geistes“ zusammenzufassen, was mir nicht empfehlenswerth scheinen will. Es steht nämlich auf der einen Seite als reines äußerliches Produkt der bewußten subjektiven Geistesthätigkeit der „objektiv gewordene“, „objektivirte“ oder „verkörperte“ Geist, ein Inhalt geistigen Schaffens, welcher, losgelöst von seiner Erzeugungsthätigkeit, in einen todten Stoff gegossen ist, und diesen derart geistig durchhaucht und formell modificirt hat, daß dem neu herzutretenden subjektiven Geiste an diesem Stoff sofort das geistige Gepräge erkennbar wird. Es ist also, noch genauer bezeichnet, ein Niederschlag oder caput mortuum vergangener Geistesthätigkeit, und in Gegenwart faktisch nichts als geformter Stoff. Hierher gehören „Kunstwerke, Dokumente, Schriften, Bauten aller Art, zum Verbrauch bestimmte Erzeugnisse der Industrie“, so wie alle Werkzeuge und Maschinen (vgl. III, S. 53—55). Letztere wirken bei richtiger Anwendung unmittelbar fortzeugend, erstere nur mittelbar als Muster, Vorbild, Belehrung, Antrieb. Auf der andern Seite steht „der in dem geistigen Leben (der Einzelnen wie der Gesammtheit) als wesentlicher Inhalt und leitende Form lebende und dasselbe constituirende Gedanke“ (wobei mit Gedanke zugleich Willensact und Gefühlsweise verbunden zu denken ist — III, 55); „die einzelnen Geister sind nicht die Schöpfer, sondern nur die Träger des objektiven Geistes“ (in dieser letzten und höchsten Gestalt); „sie erzeugen ihn nicht, sie erhalten ihn nur; ihr geistiges Thun ist nicht so sehr Ursache als vielmehr Erfolg desselben“ (III, 56). Wenn wir also für die erste Seite den Namen des objektivirten Geistes, für die letzte den des Gesammtgeistes festhalten; so werden wir die scheinbaren Vermittlungsstufen zwischen beiden immer darauf hin zu prüfen haben, ob sie ein Posterius oder ein Prius der subjektiven Thätigkeit sind. Bei den politischen und socialen Institu-

tionen ist ersteres keinem Zweifel unterworfen: auch sie sind ein Niederschlag vergangener Geistesthätigkeit, nur daß der Stoff, in welchem dieselbe ihr Siegel abgedrückt hat, die Formen des menschlichen Zusammenlebens selbst sind. Wir werden diese Institutionen also unbedenklich zum objektivirten Geist zu rechnen haben, unbeschadet dessen, daß ihr Bildungsproceß noch immer im Flusse ist, d. h. daß immer neue Acte an denselben modeln. Der Volkscharakter und der psychophysische Typus einer Gemeinschaft könnte eher der Betrachtung Schwierigkeiten darzubieten scheinen. Indessen werden wir einen Theil desselben sofort aus dem Gegenstande unsrer Betrachtung auszusondern haben, insofern er nämlich durch natürliche (geographische, klimatische ꝛc.) Ursachen bedingt worden ist, da er nach dieser Richtung weder Ursache noch Wirkung von Geist, sondern eben Naturprodukt ist, und höchstens von einer Accommodation des Geistes an die natürlichen Verhältnisse die Rede seyn kann. Zum großen Theil wird aber auch Volks-Typus- und Charakter wirklich Resultat eines geistigen Processes seyn, indem die Wiederkehr ähnlicher Handlungsweisen für die Zukunft bestimmend wird, sey es nun daß man diesen Einfluß der Erinnerung und Gewohnheit auf einen spiritualistischen Proceß zwischen Vorstellungen oder auf materielle Aenderungen in der Hirnsubstanz zurückführen wolle. Jedenfalls muß diese durch frühere Geistesthätigkeit erzeugte Inclination zur bevorzugenden Erzeugung gewisser Arten von Vorstellungsreihen zum objektivirten Geiste gerechnet werden. Man sieht aber zugleich, daß hierbei sowohl die erste Entstehung jener die Zukunft beeinflussenden Geistesthätigkeiten als auch gewisse spätere Modificationen unerklärt bleiben, wenn nicht außerdem jenseit aller Thätigkeit eine diese Eigenthümlichkeiten ursprünglich mitbedingende Anlage vorausgesetzt wird, eine Bedingung die vor allem individuellen Handeln liegt, und somit dem eigentlichen Gesammtgeist zuzuschreiben ist (vgl. Lazarus „Ueber den Ursprung der Sitten"). Man sieht also, daß die scheinbaren Vermittelungsstufen sich auf beide Seiten, das Prius und das Posterius der subjektiven Geistes-

thätigkeit vertheilen, und als wirkliches Vermittelungsglied zwischen diesen beiden bleibt eben nichts weiter als die gegenwärtige individuelle Geistesthätigkeit; diese aber gehört, wenn irgend etwas, dem Individuum an.

Die Frage steht also nunmehr so: Existirt ein Gesammtgeist als absolutes Prius der individuellen Thätigkeit, welcher diese, und durch sie den objektivirten Geist bestimmt? Wo nicht, so ist auch der objektivirte Geist nur ein Produkt der durch die Individualepsychologie zu erschöpfenden individuellen Geistesthätigkeit. Existirt ein solcher Gesammtgeist wirklich, so ist sein (durch individuelle Thätigkeit vermittelter) Niederschlag im objektivirten Geist eines der wichtigsten und charakteristischten Zeugnisse für seine Beschaffenheit; existirt er nicht, so muß man bei den Bemühungen der Individualpsychologie beharren, auch den objektivirten Geist aus dem Zusammenwirken, der Wechselwirkung und den Beziehungen der Individuen, ihrer Individualcharaktere und subjektiven Eigenschaften, zu erklären.—

In den Gebilden des objektivirten Geistes erkennen wir die Verwirklichung von Ideen (vgl. Bd. III „Ueber die Ideen in der Geschichte"). Hr. Lazarus unterscheidet Ideen der Anschauung und der Gestaltung (III, 436—7). Erstere werden durch Verarbeitung des Erfahrungsinhalts gewonnen, letztere sind das bestimmende Prius der ihnen entsprechenden gegenständlichen Verwirklichung. Wenn wir durch Vorstellungsreihen und Begriffe das Verhalten eines Dinges unter den verschiedenen möglichen Verhältnissen zu fixiren suchen, so giebt die Idee des Dinges nicht bloß die Summe aller dieser das Verhalten des Dinges erschöpfenden Vorstellungsreihen und Begriffe, sondern sie giebt mehr als dieß und doch in einfacher, nicht abstracter Gestalt, sie giebt die adäquate Vorstellung des realen Wesens, welches dem mannigfachen Verhalten des Dinges bei den wechselnden Umständen zu Grunde liegt (III, 452), so daß mit der Idee implicite alle möglichen Verhaltungsweisen des Dinges mitgedacht sind. (Ob die Idee in diesem Sinne vom Bewußtseyn adäquat oder nur approximativ zu errei-

chen ist, ist eine besondere Frage). Es ist so zunächst eine Idee der Anschauung gewonnen, indem aber als Correalat derselben ein reales Wesen gefaßt wird, dessen Eigenthümlichkeit und Existenz als bestimmender Grund für alle möglichen Verhaltungsweisen des Dinges betrachtet werden muß, so stellt sich sofort diese Idee zugleich als Idee der Gestaltung in dem Dinge dar. Umgekehrt treten die Ideen der historischen Gestaltung nur höchst unvollkommen als mehr oder minder klare motivirende Vorstellungen, Gefühle oder Begriffe in's Bewußtseyn (III, 469), und sie „in der psychologischen Form der Idee" zum Bewußtseyn zu erheben, bleibt „fast überall Sache der Schule"; d. h. aber die Ideen der Gestaltung kommen als Ideen auch nur a posteriori durch Betrachtung der aus der Gestaltung hervorgegangenen Resultate, also als Ideen der Anschauung ins Bewußtseyn. So ist jede Idee Idee der Gestaltung, und es ist ihr gewissermaaßen zufällig, ob sie für das subjektive Bewußtseyn Idee der Anschauung wird oder nicht; dieser Unterschied betrifft nicht die Sache sondern nur den (apriorischen oder aposteriorischen) Modus der Apperception. Zugleich ist festzuhalten, daß jede Idee der Gestaltung als Idee jenseit des Bewußtseyns liegt (III, 424), und nur in inadäquater Weise in dasselbe hineinscheint (III, 466), — oder man muß, wenn man dieß bestreiten will, objektive Ideen der Gestaltung überhaupt leugnen, und das, was man dafür halten könnte, als subjektive, aus unvollkommenen Anfängen allmälig sich herausbildende Produktionen der Individuen ansehen. Löst man aber einmal die Idee der Gestaltung, wie man gezwungen ist, von der Bedingung des Bewußtseyns los, so hat es auch nichts Ueberraschendes mehr, in den bewußtlosen Dingen Ideen der Gestaltung anzunehmen, vorausgesetzt daß man den Dingen nicht jeden psychischen Charakter abspricht. Daß wir in dem Organismus ein psychisches Princip annehmen müssen, ist schon oben gezeigt worden, und wir werden mithin nicht Anstand nehmen dürfen, die aus dem Zweck jedes Organismus folgenden Typus und Functionen als seine Idee der Gestaltung an-

zusprechen. Auch Hr. Lazarus hält an der allgemeinen Lehre fest: „daß die Zwecke objektive Gedanken sind, welche den Dingen zu Grunde liegen, daß sie Ideen sind, welche in der Natur zur Erscheinung kommen, daß sie als thätige Principien die Bewegung und Gestaltung der realen Welt leiten" (III, 445). Ueberall wo wir also objektiven Zwecken begegnen, werden wir dieselben ebenfalls als Ideen der Gestaltung ansehen müssen, die freilich nur als (unbewußte) Gedanken einer psychischen Substanz zu denken sind. Aber selbst noch tiefer in das Reich des scheinbar todten Mechanismus hinabsteigend, begegnen wir der Idee der Gestaltung als der herrschenden Macht, welche die Qualität der Dinge bestimmt. Setzen wir z. B. das Wesen eines Atoms in die Gravitation nach dem Newtonschen Gesetz, so ist Annäherung zwischen sich und allen anderen Atomen die Tendenz dieses Atoms. Seine Wirksamkeit ist erst der Ausdruck oder die Folge seiner Tendenz, das Atom muß die Tendenz der Anziehung haben, bevor letztere wirklich erfolgen kann. Die Tendenz ist aber keine unbestimmte, sondern Tendenz der Anziehung, und zwar nach diesem Gesetz; denn sonst könnte das Resultat der Tendenz gerade so gut Abstoßung, oder Anziehung nach einem andern Gesetz seyn. Bevor mithin die Gravitation real erscheinen kann, muß sie ideal in der Tendenz des Atoms enthalten seyn, d. h. aber als Idee, und zwar als Idee der Gestaltung.

Nach alledem ist die Ansicht nicht aufrecht zu erhalten, daß die Ideen der Gestaltung ausschließlich ästhetischen oder ethischen Inhalts seyen; sie sind ebensowohl natürlichen Inhalts (Naturideen).

Es tritt die Frage nach der Begründung der objektiven Existenz der Ideen nunmehr mit vollem Gewicht an uns heran. Die Berufung auf die objektive Wahrheit der sittlichen Ideen (III, 475) dürfte hierzu schwerlich genügen; denn abgesehen davon, daß diese doch nur einen Theil der Ideenwelt ausmachen, kann von Wahrheit im gewöhnlichen Sinne bei den Ideen der Gestaltung gar nicht die Rede seyn, da sie ihren

Gegenstand wohl selbst sich schaffen sollen, die Wahrheit aber in Uebereinstimmung der Vorstellung mit dem Gegenstande beruht. Eine Wahrheit in anderm Sinne kann aber wiederum nichts für die Objektivität beweisen. — Nun sind aber in der That die Anforderungen des Erklärungsbedürfnisses, welche zur Annahme der Ideen führen, so dringend, und die Versuche, die Processe der Gestaltung bloß aus mechanischen Naturgesetzen und subjektiven individualpsychologischen Vorgängen zu erklären, so überaus ungenügend, daß wohl jeder gern sich der Annahme der Ideen zuwenden würde, wenn er nicht zwischen der Alternative stände, entweder die Ideen als mythische Wesen in der Luft herumflattern zu lassen, oder aber über die psychische Substanz in Verlegenheit zu kommen, deren Gedanken sie seyn sollen. Da wir auf die erstere Annahme keine Rücksicht zu nehmen brauchen, so stehen wir wiederum vor derselben Schwierigkeit, von der wir ausgingen, nämlich vor der klaren Bestimmung der Substanz, deren Gedanken die Ideen, deren Resultat der objektivirte Geist ist, jener Substanz, die wir als Gesammtgeist bezeichneten.

Die Ideen sind nicht Gesetze des Handelns, sondern Vorbilder des Geschehens, deren Wirksamkeit auf der Motivation beruht (III, 474) d. h. darauf, daß sie neben andern Motiven als Motive auf den Willen wirken, während die Resultante der Begehrungen sich nach den logischen Gesetzen der Motivation bestimmt. Hier ist nun zu bemerken, daß der Grad der Deutlichkeit, Klarheit und Vollständigkeit, mit welcher die Ideen in's Bewußtseyn getreten sind, keinen wesentlichen Einfluß auf die Stärke ihrer Motivationskraft hat (III, 467), sondern daß letztere von einer dem Bewußtseyn sich entziehenden Eigenschaft des Charakters abhängt. Wenn also in Zeiten höherer Cultur die Wissenschaft und Schule a posteriori aus dem objektivirten Geist die Ideen der Gestaltung, welche in ihm wirksam gewesen sind, als Ideen der Anschauung entwickelt, so wird trotz dieser ungleich klarern Vorführung der Idee vor das Bewußtseyn die Motivationskraft derselben nicht gestärkt im

Vergleich mit jenen ursprünglichen dumpfen Bewußtseynsresonanzen, sondern sie ist in Zeiten des Verfalls nur ein Mittel seiner Beschleunigung, weil sie der zersetzenden Kritik Handhaben bietet. Hieraus ist abzunehmen, daß nur die aus dem Unbewußten quellende und a priori in's Bewußtseyn hereinscheinende Ideen Motivationskraft haben, die a posteriori aus der Erfahrung construirte Idee aber als solche der Motinationskraft völlig entbehrt, und dieselbe nur insofern zu besitzen scheint, als sie eine Repropuction der Idee aus dem Unbewußten veranlaßt. Nur die letztere ist es, die durch das sie begleitende Gefühl die ihr innewohnende Energie ankündet (III, 467), während erstere ein an sich todtes Wissen ist. Andrerseits aber hilft das klare Bewußtwerden der Idee die Ziele klarer stellen, und erleichtert daher bei ungeschwächter Energie der unbewußten Idee die Arbeit der Geschichte ebenso, als es dieselbe sicherer macht, insoweit schädlicher Irrthum dabei vermieden wird, weshalb auch der Satz ganz berechtigt ist: „die objektiven Ideen zu subjektiven, die reinen Ideen zu wirklichen, die an und für sich seyende absolute Wahrheit zum Inhalt wahrer menschlicher Erkenntniß zu machen, das ist die Aufgabe, das Leben, die Geschichte der Menschheit" (III, 476).

Das Wunderbare an der Sache ist nur das, wie es möglich ist, daß die objektive Idee vermittelst der Handlungen der Individuen auch dann sich auswirkt, wenn sie nur in ganz unadäquater Form in's Bewußtseyn fällt, oft nur als dumpfes Gefühl, Ahnung, Scheu, oder gar als unmittelbarer Handlungstrieb, von dessen Motiven sich das Individuum gar keine, oder bei höherer Bildung nur eine falsche Rechenschaft zu geben weiß. Es ist dieß Verhalten nur dadurch erklärlich, daß die Idee zwar in der Seele des Individuums gegenwärtig und wirksam ist, aber doch nicht in's Bewußtseyn fällt, also unbewußt gegenwärtig und wirksam ist. Die Nöthigung zu dieser Annahme wird noch gestützt, wenn wir erwägen, wie häufig, ja sogar wie meistens die motivirende Idee andern Motiven entgegensteht, welche sie überwinden muß, und zwar

so, daß die Idee die Zwecke des Allgemeinen und Ganzen, also nicht die des handelnden Individuums, verfolgt, jene anderen zu überwindenden Motive aber gewöhnlich gerade aus der Macht des Egoismus ihre Kraft ziehen. Wer die Geschichte unter der Kategorie der Entwickelung zu begreifen gewohnt ist, der wird nicht umhin können, zuzugestehn, daß die Processe, durch welche gewisse Ideen ihre Verwirklichung als objektivirter Geist erhalten haben, in den allerseltensten Fällen sich so vollzogen haben, daß die Realisirung dieser Ideen in der Absicht der handelnden Personen gelegen hätte, im Gegentheil wurde in der Regel von den Betheiligten etwas ganz anderes gewollt, als nachher herauskam, und wenn wirklich in gewissen Fällen einige wenige von den Betheiligten etwas dem Resultate Aehnliches anstrebten, so waren ihre Widersacher um so eifriger um das Gegentheil bemüht, und halfen häufig gerade durch diese ihre entgegengesetzten Bestrebungen am kräftigsten zur Verwirklichung der Idee. So bewahrheiten sich in der Geschichte die Worte, daß die Götter mit Blindheit schlagen, wen sie verderben wollen, daß aber dem, den Gott lieb hat, alle Dinge zum Besten gereichen müssen.

Wenn eine historische Entwickelung existiren soll, so muß in der That noch etwas ganz andres als die bewußte Absicht der Einzelnen oder die zufällige Combination der einzelnen Handlungen im Verborgenen mitwirken, jener „weitreichende Blick, der schon von ferne entdeckt, wo diese regellos schweifende Freiheit am Bande der Nothwendigkeit geleitet wird und die selbstsüchtigen Zwecke des Einzelnen bewußtlos zur Vollführung des Ganzen ausschlagen“ (Schiller Bd. VII S. 29—30). „Die Thätigkeit der Einzelnen ist in Bezug auf die Absicht, die sie leitet, auf den Zweck, zu dem sie hinführt, eine schlechthin individuelle; das eigene (subjektive) Bewußtseyn von dieser Thätigkeit enthält keine Beziehung auf die Gesammtheit; jeder thut unmittelbar, was er thut, nur für sich. Gleichwohl bilden alle Einzelnen — auch ohne Wissen und Wollen — durch ihre Arbeit eine Einheit. Erkannt also wird diese Einheit

nur von einem höheren Standpunkt, als derjenige ist, auf welchem eben die Eizelnen stehen; aber dennoch ist diese Einheit nicht ein bloß subjektiver Gedanke des Betrachtenden, sondern sie besteht durch wirkliche, concrete, oft einflußreiche causale Beziehungen, welche objektiv in dem Thun der Einzelnen sich kundgeben, nur daß sie dem Bewußtseyn derselben ebenso, wie ihrer Absicht und ihrem Zweck sich entziehen" (III, 22). Und trotzdem „lebt und besteht der zwecksetzende Geist des Menschen nur in der Gesammtheit" (III, 20). Wie ist es möglich, daß diese meine That, — sey sie nun das Werk meiner Freiheit, oder das Produkt meines Charakters und der auf ihn wirkenden Motive, wie ist es möglich, frage ich, daß diese meine That, während sie bewußterweise dieß bezweckt und sich für das geeignete Mittel zu diesem Zweck hält, zugleich unbewußterweise jenes bezweckt, und sich für das richtige Mittel zu jenem unbewußten, dem Zwecke des Bewußtseyns entgegengesetzten Zwecke hält?. Wie ist dieß anders möglich, als daß das Bewußtseyn irrt, und die unbewußte Idee nicht irrt, aber auch zugleich mit der näheren Bestimmung, daß das Bewußtseyn sich in der Weise irrt, das seinen Zwecken Schädliche und den entgegengesetzten unbewußten Zwecken Dienliche für das seinen Zwecken Nützliche zu halten, ein Irrthum, der stark nach einer verblendenden List des Unbewußten schmeckt.*) Schelling drückt dieß (Werke Abth. I Bd. 3 S. 594) so aus: „Durch die Freiheit selbst, und indem ich frei zu handeln glaube, soll bewußtlos, d. h. ohne mein Zuthun, entstehen, was ich nicht beabsichtigte; oder anders ausgedrückt: der bewußten, also jener freibestimmenden Thätigkeit .... soll eine bewußtlose entgegenstehn, durch welche der uneingeschränktesten Aeußerung der Freiheit unerachtet Etwas ganz unwillkürlich und vielleicht wider den Willen des Handelnden entsteht, was er selbst nie hätte realisiren können. Dieser Satz; so parador er auch scheinen

*) Nicht bloß die Geschichte, auch „die Natur ist listig, doch zu gutem Ziele; am besten ist's ihre List nicht zu merken" (Göthe); so z. B. in der Geschlechtsliebe, dem Ehrgeiz und andern Trieben.

möchte, ist doch nichts andres als der transscendentale Ausdruck des allgemein angenommenen und vorausgesetzten Verhältnisses der Freiheit zur Nothwendigkeit, die bald Schicksal, bald Vorsehung genannt wird, ohne daß bei dem einen oder dem andern etwas deutliches gedacht würde, jenes Verhältnisses, kraft dessen Menschen durch ihr freies Handeln selbst, und doch wider ihren Willen, Ursache von Etwas werden müssen, was sie nie gewollt, oder kraft dessen umgekehrt Etwas mißlingen und zu Schanden werden muß, was sie durch Freiheit und mit Anstrengung aller ihrer Kräfte gewollt haben." Hegel acceptirt diese Anschauungsweise. Und in der That ist sie die einzige, welche das empirisch vorliegende Paradoxon nach psychologischen Gesetzen erklärbar macht.*) Indessen wenn auch mit derselben die formale Möglichkeit eines Handelns zu unbewußtem Zwecke gegeben ist, wenn auch die Ideen der Gestaltung in der unbewußten Psyche des Individuums die Substanz haben, deren Gedanken sie sind, so bleibt doch zunächst noch völlig unverständlich, wie das Individuum dazu kommt, in seiner unbewußten Thätigkeit in völliger Selbstverläugnung ausschließlich für das Ganze und Allgemeine übereinstimmend zu wirken, und bleibt auf der andern Seite diese unbewußte Wirksamkeit eine schlechthin individuelle, so lange die unbewußte Psyche des einen Individuums von der des andern substantiell verschieden und getrennt ist, so daß wir bisher noch immer keinen Gesammtgeist und keine von der Individualpsychologie getrennte Gesammtpsychologie erreicht haben.

„Die Vermuthung aber ist ebenso unbedenklich wie unabweislich, daß dort, wo alle Fäden der Causalität in der Welt

---

*) Die Hypothese einer unbewußten Geistesthätigkeit hinter und neben der bewußten dürfte allerdings durch die einzige hier gegebene Ableitung nicht genügend gestützt seyn. Nur dadurch kann dieselbe befestigt und über allen Zweifel erhoben werden, daß sie auf allen Gebieten psychischen Lebens — von den niedrigsten organischen bis zu den höchsten Functionen des Verstandes — als ein vom Erklärungsbedürfniß unabweislich geforderte nachgewiesen wird.

und alle Ketten der Teleologie mit ihren letzten Enden *zusammenlaufen*, auch der Ort ist, an dem die objektiven Ideen gedacht werden müssen" (III, 481). Die wunderbar harmonische Uebereinstimmung in der unbewußten Zweckthätigkeit der in ihren bewußten Absichten sich so wild durchkreuzenden Individuen wäre rein unbegreiflich ohne einen geheimen Zusammenhang der Individuen nach der Seite ihres Unbewußten; wir können uns aber von einer Communication der Geister außer durch sinnliche Mittel, welche wieder das Bewußtseyn voraussetzen, gar keine andre Vorstellung bilden, als die einer Identität der Substanz, auf welche auch die absolute Identität der unbewußten Ideen (der Gestaltung) in allen Individuen hinweist. Die Verschiedenheit der Bewußtseyne und Selbstbewußtseyne kann gegen diese Identität der unbewußten Psyche so wenig ein Einwand seyn wie die Verschiedenheit der Organismen; denn das Bewußtwerden ist ein Proceß zwischen unbewußter Geistesfunction einerseits und Hirnfunction andrerseits, so daß durch Verschiedenheit der Gehirne allein schon die Verschiedenheit der Bewußtseyne bedingt ist. Wie aber die Seele eines Wasser-Regenwurms als Eine identische und ganze in jedem seiner Ringe waltet, auch dann noch, wenn dieselben zerschnitten sich zu zehn neuen Regenwürmern entwickelt haben, — wie die Seele eines Bienen- oder Termitenstaates als Eine identische und ganze in jeder zugehörigen Biene oder Ameise wohnt, so waltet auch die unbewußte Psyche der Menschheit in jedem Individuum als Eine identische und ganze, die sich in den Charakteren der Personal-Individuen oder Volks-Individuen nur in verschiedenen Farbenstrahlen bricht. — Nun endlich haben wir einen wahrhaften *Gesammtgeist* gewonnen, der in den Ideen der Gestaltung sich manifestirt, und diese, vermittelt durch das motivirte Handeln der Individuen, im objektivirten Geiste dauernd verwirklicht, einen Gesammtgeist, dessen Substanz zwar keineswegs bloß die *Summe* der Individuen, sondern deren wahrhaftes *Prius* ist, aber doch bloß *in* den Individuen seine *Wirklichkeit* (weil Wirksamkeit) hat. Diese Auffassung des Individuums,

welche freilich erst in einer eingehenden Untersuchung sowohl der Begriffe „Individualität" und „Individuation" als auch des Wesens des Unbewußten ihre nähere Begründung finden kann, entfernt sich allerdings wesentlich von der starren Atomisirung der einfachen Realen in der Herbartischen Metaphysik, und nähert sich vielmehr von diesem Monadologismus aus dem Schelling-Hegel-Schopenhauer'schen Monismus. So führt die Völkerpsychologie wider Willen ihres vorläufig noch näher an Herbart stehenden Urhebers, in ihren Consequenzen zu einer Vereinigung jener beiden berechtigten Seiten der deutschen Speculation, welche ebensosehr dem einheitlichen Gesammtgeist als den einzelnen Individuen die ihnen gebührende Stelle im System zukommen läßt, während der Monadologismus den ersteren, der Monismus die letzteren zu Gunsten der anderen Seite zurücksetzt.

Platonisches.

Von Prof. Dr. **Steinhart**.

II.

Die Sammlung der platonischen Schriften zur Scheidung der echten von den unechten, untersucht von C. Schaarschmidt. Bonn, Marcus, 1866.

Erste Hälfte.

Die platonischen Studien haben zwar in Deutschland eigentlich nie geruht, seitdem sie Schleiermacher nach zweihundertjähriger Erstarrung wieder belebt, mit seinem Geiste erfüllt und in ganz neue Bahnen gelenkt hatte; besonders aber waren sie in den letzten dreißig Jahren durch K. F. Hermann's Epoche machende Geschichte der platonischen Philosophie in einen so frischen, unaufhaltsam vorwärtsstrebenden Zug gekommen, daß sich bald eine weit verzweigte Gemeinde von Männern bildete, die, von gleicher Liebe zu Plato erfüllt, mit gleicher Rüstigkeit des Strebens, doch mit großer Selbständigkeit, sogar vielfach

einander bekämpfend, aus den verschiedensten Standpunkten, wobei nicht einmal die beiden äußersten der strengen katholischen und evangelischen Orthodoxie unvertreten blieben, wetteifernd an die Lösung von Aufgaben herantrat, die, je schärfer man sie in's Auge faßte, desto mehr an Zahl und Schwierigkeit zu wachsen schienen. Dennoch wurde diese rasche Bewegung in der neuesten Zeit zu einer noch rascheren, ja fast wirbelnden Strömung fortgerissen, indem auf's Neue die nach langem Streit endlich im Ganzen und Großen gewonnene Uebereinstimmung über eine der wichtigsten jener Fragen, nach der Echtheit der unter Plato's Namen überlieferten Schriften, durch einen so heftigen Stoß erschüttert wurde, daß schon mancher Aengstliche besorgte, bald die festesten Grundlagen des majestätischen Gebäudes, das man bisher Platonismus nannte, in den wilden Wassern untergehen zu sehen. Das Zeichen dieser Bewegung hatte Ueberweg bereits 1861 durch seinen Angriff gegen den platonischen Parmenides gegeben, dessen wir in unserem ersten Artikel bei der Besprechung seiner Untersuchungen über die Echtheit und Zeitfolge der platonischen Schriften mit vorläufiger Abwehr gedacht haben. Daß nun dieser doch nicht leichtfertig hingeworfene, sondern durch das in diesem Falle allerdings schwer zu erklärende Schweigen des Aristoteles motivirte Zweifel bald neue Sprößlinge treiben und sich überwuchernd auf die meisten der vom Stagiriten gar nicht oder ungenügend beglaubigten Dialoge werfen werde, war leicht vorherzusehen. In der That trat schon 1862 C. Schaarschmidt im rhein. Museum (neue Folge, Jahrgang 18, S. 1—28) mit unverächtlichen Waffen, die er mit großer Kühnheit und souveräner Siegesgewißheit zu schwingen wußte, gegen die Echtheit des Sophistes auf und ergänzte diesen Angriff bald darauf (Jahrgang 19, S. 63—96 1863) durch eine gleichartige Polemik gegen den Politikos, diesen merkwürdigen Zwillingsbruder des Sophistes, mit dem er natürlich stehen und fallen mußte. Diese Erschütterung dreier Grundpfeiler der platonischen Dialektik, an denen bisher ebenso wohl die Anhänger der methodischen als die der genetischen An-

sicht festgehalten hatten, konnte um so leichter verhängnißvoll wirken, da doch Socher's nicht unverständige, obgleich zu sehr auf subjectiven Gründen ruhende Bekämpfung der Echtheit eben jener drei Dialoge noch nicht vollständig überwunden war und gewiß wol mancher Erklärer des Plato durch ein gewisses fremdartiges, ihnen aufgedrücktes Gepräge, das er sich vergebens zu verbergen suchte, im ruhigen Genusse derselben sich hatte stören und vorübergehend in unbewachten Stunden sogar zur Skepsis hinreißen lassen. Gewissermaßen hatte schon Ueberweg diesen neuen Zweifel hervorgerufen, indem er den Sophisten und den Staatsmann in die letzte Zeit Plato's, also nach der Republik und dem Timäos, versetzte, eine Annahme, die allerdings, wie wir früher gezeigt haben, so wenig haltbar erscheint, daß es in der That consequent war, auch jene beiden aus dem Kreise der platonischen Werke zu verstoßen, eine Consequenz, zu welcher denn auch Ueberweg wirklich später fortgeschritten ist. Wenn ich mich recht entsinne, war es im Jahr 1863, als ich bei einem Besuche in Bonn gegen meinen Freund Schaarschmidt die Befürchtung äußerte, daß er wol bald einmal auch den Kratylos und Philebos hinopfern würde, da sich gegen diese beiden Dialoge ungefähr ebenso viel sagen ließe, wie gegen jene drei. Er gab dies hinsichtlich des Kratylos sogleich zu und bereits 1865 (rhein. Mus. n. F. Jahrg. 20, S. 321—356) erschien seine in gleichem Geiste, wie die beiden vorangegangenen, gehaltene Abhandlung über die Unechtheit des Kratylos. Nur an dem Philebos hielt er damals noch fest, wie er ja so eben erst unter den echten Dialogen, mit denen der Sophistes im Widerspruch stehe, auch den Philebos angeführt hatte. Aber das Unvermeidliche ist endlich doch geschehen; auch der Philebos ist gefallen und mit ihm Euthydemos und Menon. Wo aber solche bisher fast unnahbare Größen von einer unersättlich wüthenden Kritik hingemäht werden, wer darf sich da wundern, daß im Gefolge derselben auch das ignobile volgus eines Lysis, Charmides, Laches sang- und klanglos zum Orcus hiuabfuhr? Dies Alles ist geschehen in Schaarschmidt's hier zu

besprechendem Werke, in welchem er seine Skepsis auf gewisse allgemeine Gesichtspunkte zurückführt und sodann seine früheren Zweifel wiederholt, mit neuen Gründen unterstützt und auf eine große Reihe anderer Dialoge ausdehnt.

Einem so gewagten Angriff, der uns, wenn er siegreich bliebe, das stolze und schöne Kunstwerk der platonischen Philosophie durch Entziehung einiger ihrer wesentlichsten Glieder zum Torso verstümmeln, ja, was schlimmer, noch manche der bis jetzt von Schaarschmidt verschonten Dialoge wehrlos dem Attentat eines noch Kühneren preisgeben würde, hätte nun allerdings die positive Kritik nicht im vornehmen Bewußtseyn ihrer Unüberwindlichkeit gelassen zusehen dürfen; sie hätte vielmehr zum Schutze des bedrohten Heiligthums mit gleich schlagfertigem Eifer und gleich schneidenden Waffen herbeieilen müssen. Denn Schaarschmidt war doch immerhin kein Gegner, mit dem man so leicht fertig werden konnte, wie weiland mit Ast oder selbst mit dem gründlicheren Socher, deren Zweifel sowol des festen Princips als der objectiven Begründung entbehrten; er trat als ein wohl gerüsteter Kämpfer auf den Plan und erinnert durch die Gründlichkeit und Vielseitigkeit seines philologischen und philosophischen Wissens und durch die Feinheit und Schärfe seiner allerdings mehr lösenden als bindenden Kritik sehr an den jugendlichen Zeller, dessen kühner und wohl geführter Angriff auf die Echtheit der Gesetze vor dreißig Jahren zwar manche Unruhe im Lager der Platoniker hervorrief, dabei aber doch ebenfalls mehr todtgeschwiegen, als würdig bekämpft und gründlich erst von Zeller selbst widerlegt wurde, als er später durch tiefere Forschung sich von dem Ungrunde seines Zweifels überzeugt hatte. Nun geben wir zwar die Hoffnung noch nicht auf, daß eine ähnliche μετάνοια auch bei Schaarschmidt einmal eintreten werde; bis dahin aber hat doch sein ehrlicher und ernst gemeinter Kampf wol einigen Anspruch nicht auf einen passiven Widerstand, durch den nie und nirgends etwas gewonnen wird, sondern auf einen eben so ernstlichen Gegenkampf, zu dem er

3*

ja ausdrücklich herausfordert, indem er sich das ignorirende Stillschweigen verbittet, das er der Unentschiedenen und Verlegenen vielbewährtes Auskunftsmittel nennt. Von einem solchen Kampfe darf freilich auf einem Gebiete, auf dem man nicht mit der Sicherheit mathematischer oder streng historischer Beweise fortschreiten kann, nicht, wie im wirklichen Kriege, das Ergebniß erwartet werden, daß eine der beiden Parteien die Waffen streckt und sich für besiegt erklärt; der Vertheidiger wird genug geleistet haben, wenn er die Forschung von bedenklichen Abwegen auf das richtige Geleise zurückgeführt und beweglichere oder ängstlichere Naturen, die leicht durch den Angriff verwirrt werden könnten, in alten, wohl begründeten Ueberzeugungen befestigt hat. Nun hat es zwar an der Gegenwehr nicht ganz gefehlt, aber sie blieb doch mehr sporadisch und bewegte sich um einige Außenwerke, statt durch einen Massenstoß in das Centrum der feindlichen Macht vorzudringen. So traten für Sophistes und Politikos Heyduck (über die Echtheit des Sophistes und Politikos, Theil I. Greifswald, Osterprogramm des Gymnas. 1864) und Alberti (Gesichtspunkte für angezweifelte plat. Gespräche, im Philologus, 3. Supplementband, 1. Heft, Gött. 1864, S. 107—132) in die Schranken; indessen bot die Art ihres Angriffes, trotz einzelner wohlgezielter Stöße, doch dem Gegner manche Blößen dar, die er in seinem neuesten Werke trefflich zu benutzen wußte, um seinen Kampf mit noch größerer Siegeszuversicht zu erneuern. Für Kratylos und nun gar für Menon und Euthydemos hat sich kein Vertheidiger gefunden; vielmehr ging noch Benfey in seiner 1866 erschienenen Abhandlung über die Aufgabe des Kratylos von der Echtheit des Dialogs wie von einer zweifellosen Thatsache aus, indem er sich eine Widerlegung Schaarschmidt's vorbehielt. Nur der Philebos hat so eben an Georgii („die Schaarschmidt'sche Kritik des Philebos," Jahrbücher für class. Philol. 1868, Heft 5) einen frischen und rüstigen Fürkämpfer gefunden, dessen Kampfesweise, auch wenn man nicht mit jedem einzelnen Zuge einverstanden seyn mag,

doch der des Gegners vollkommen ebenbürtig ist und nicht ohne nachhaltige Wirkung bleiben wird *).

Es muß einem andern Orte vorbehalten bleiben, den Kampf im Einzelnen an allen von Schaarschmidt angegriffenen Punkten durchzuführen. Für den Zweck unserer Zeitschrift wird es genügen, in allgemeinen Umrissen den Operationsplan anzugeben, nach dem er geführt werden muß, wenn er Aussicht auf Erfolg haben will. Zu dem Ende müssen wir zunächst uns die leitenden Grundsätze vergegenwärtigen, von denen eine prinzipienmäßige und objective Kritik bei der Frage nach der Echtheit der nicht bereits von den Alten verworfenen Dialoge ausgehen muß; sodann bleibt uns zu untersuchen, ob Schaarschmidt diesen Grundsätzen immer treu geblieben ist oder ob er nicht theils durch Aufstellung unhaltbarer und schwankender Principien, theils durch falsche Anwendung der richtigen, besonders durch allerlei Paralogismen, durch die er sich selbst in gutem Glauben getäuscht haben und leicht auch andere täuschen mag, sich für seine Untersuchungen den Grund und Boden erschüttert hat und dadurch wider seinen Willen in das uferlose Meer einer willkürlichen Subjectivität fortgetrieben worden ist.

Den sichersten Beweis für die Echtheit einer Schrift geben ohne Zweifel, außer dem Zeugniß des Schriftstellers selbst, das uns in der vorliegenden Frage gänzlich abgeht, unverdächtige und unumwundene Aussagen sachkundiger und urtheilsfähiger Zeitgenossen, namentlich solcher, die mit dem Verfasser in naher, persönlicher Verbindung standen. Nun sind wir so glücklich, Zeugnisse dieser Art für eine nicht geringe Anzahl platonischer Schriften zu besitzen; allerdings nur Zeugnisse eines einzigen Mannes, aber eines solchen, dessen bloßer Name eine Menge geringerer, wenn sie vorhanden wären, aufwiegen würde, des Aristoteles. Je deutlicher nun dieser Zeuge redet, das heißt je

---

*) Die Georgii'sche Recension kam mir durch die Freundlichkeit des Herrn Prof. Fleckeisen zu, als ich bereits meinen Aufsatz abgeschlossen hatte; sie konnte deshalb auf meine Auffassung keinen Einfluß üben, überhaupt nicht, wie sie wohl verdiente, berücksichtigt werden.

bestimmter er entweder Plato geradezu als Verfasser der betreffenden Schrift bezeichnet, oder auch, wo er diese nicht nennt, bei der Besprechung platonischer Lehren eine genauere Bekanntschaft mit dem sie enthaltenden Dialoge bekundet, desto beweisender ist sein Zeugniß; aber selbst da, wo er einzelne Dialoge anführt, ohne sie dem Plato ausdrücklich zuzuschreiben, oder auch da, wo er gewisse platonische Erörterungen bestätigend oder bekämpfend wiederholt, ohne Plato und die Schrift zu nennen, haben wir immer noch Grund genug, uns wenigstens subsidiär auf sein, wenn auch nur indirectes Zeugniß zu berufen, so lange nicht die Unechtheit des fraglichen Dialogs aus anderen Gründen klar vorliegt. Allerdings kann das Zeugniß des Aristoteles in einzelnen Fällen durch drei Exceptionen entkräftet werden. Zunächst kann die Schrift, in der es enthalten ist, unaristotelisch sein; doch mögen wir von diesem Fall hier um so leichter absehen, da gerade die Hauptzeugnisse sich in anerkannt echten Schriften finden, überdies auch über verschiedene streitige Fragen dieser Art die Akten noch nicht geschlossen sind, so daß einige Vorsicht des Urtheils wohl geboten erscheint. So darf die zweimal in der Metaphysik (6, 3. 11, 8) vorkommende, ganz unzweideutige Hinweisung auf den Sophistes nicht dadurch verdächtigt werden, daß die Echtheit des eilften Buches der Metaphysik angefochten wird; denn theils ist schon die erste Anführung in einem entschieden echten Buche beweisend genug, theils hat die aristotelische Kritik noch keineswegs die Unechtheit der ersten acht Kapitel des eilften Buches — daß die folgenden ein gewiß nicht vom Aristoteles herrührendes Excerpt aus seiner Physik sind, steht ja fest — mit solcher Sicherheit dargethan, daß wir Männer wie Brandis und Bonitz, die an der Echtheit derselben nicht zweifeln, für widerlegt halten könnten. Ganz ähnlich wiederholt das dritte Buch der Rhetorik einmal mit bestimmterer Hinweisung (3, 14) ein im ersten Buche (1, 9) unbestimmter gehaltenes Citat aus dem Menexenos, ein andermal ergänzt es eine im zweiten Buche (2, 23) nur flüchtig hingeworfene Anführung eines Wortes aus der Apologie, durch

ausführlichere Begründung und Nennung des Sokrates (3, 18). Auch hier legen die Citate der beiden ersten Bücher bereits ein genügendes Zeugniß wenigstens dafür ab, daß Aristoteles die beiden betreffenden Schriften kannte, und mehr folgt auch zunächst nicht aus dem des dritten. Doch darf man wiederum nicht mit Schaarschmidt, den vielleicht jetzt Spengels ihm sonst so viel geltendes Urtheil von seinem Zweifel zurückbringen wird, apodiktisch die Unechtheit des dritten Buches behaupten und daraus die Ungültigkeit der beiden bestimmteren Aussagen beweisen wollen, da jene Behauptung eben noch kein Beweis ist. — Zweitens könnte man das Gewicht aller jener aristotelischen Zeugnisse anfechten, in denen er der Erwähnung des Dialogs nicht auch den Namen Plato's zugesellt; man könnte sogar aus dieser anonymen Anführung einen Zweifel des Aristoteles an der platonischen Abstammung der betreffenden Schrift herauslesen. Doch würde man mit dieser Vermuthung mehr, als recht ist, in den Aristoteles hineinlesen, da grade diese Weise des Citirens bei ihm die herrschende ist, wovon er nur bei der Republik, dem Timäos und den Gesetzen eine Ausnahme macht, weil er diese am ausführlichsten bespricht; wenn man also etwa bei solchen Dialogen, die man von vorn herein schon für unecht hält, wie bei dem Menon, dem kleineren Hippias, der Apologie, dem Menexenos, dem Aristoteles wegen der namenlosen Anführung einen Zweifel an der Authentie unterschiebt, so wird man mit gleichem Rechte diesen Zweifel auch auf Gorgias, Phädros, Gastmahl ausdehnen müssen, was doch niemand thun wird. Wir lassen daher die Autorität solcher, wenn auch nicht ganz vollständiger aristotelischer Zeugnisse gern auch jenen verlassenen Dialogen, namentlich dem Menon, den er zweimal ganz unzweideutig anführt, (erste Analytik 2, 21. zweite Anal. 1, 1.) zu Gute kommen. Man wird freilich sagen, daß in allen diesen Fällen unser Urtheil durch Aristoteles nicht gebunden werden könne, da ja die doppelte Möglichkeit vorliege, daß er entweder fälschlich eine unplatonische Schrift für platonisch gehalten, oder auch einen von irgend einem andern Sokratiker verfaßten Dialog, den

er als unplatonisch kannte, in dieser nichts entscheidenden Weise angeführt habe. Indessen ist das letztere nicht eben wahrscheinlich, theils weil er die übrigen Sokratiker, deren Lehrmeinungen er anführt — ihre Schriften citirt er überhaupt nicht — zu nennen pflegt, theils weil die ganze Schriftstellerei der meisten unmittelbaren Schüler des Sokrates, nach dem Urtheil des gründlichen Panätios, (D. v. L. 2, 7) der nur die Schriften von Plato, Xenophon, Antisthenes und Aeschines als echt gelten läßt — und auch über die Dialoge dieser beiden bestanden erhebliche Bedenken (D. v. L. ebend.) — doch höchst problematisch erscheint; denn wären wirklich echte Schriften dieser Männer vorhanden gewesen, so würde sich jene völlige, so früh eingetretene Verdrängung derselben durch Producte von Fälschern kaum erklären lassen. Ich bin daher vollkommen überzeugt, daß Aristoteles alle jene citirten Dialoge wirklich für platonisch hielt und möchte auch die allerdings vorhandene Möglichkeit eines Irrthums des großen Mannes, der ja selbst in den kleinsten Dingen so kritisch verfuhr, nach Kräften beschränken. Mir genügt daher sein Zeugniß selbst bei dem kleineren Hippias, von dem, so unbedeutend er immerhin sein mag, der Beweis, daß Plato ihn nicht geschrieben haben könne, schwer zu führen ist. Nur bei dem entschieden unechten Menexenos mag ein Irrthum des Stagiriten durch den Umstand, daß, wie Ueberweg scharfsinnig vermuthet, Glaukon, des Plato Bruder, ihn verfaßt hatte — ein Menexenos wird ihm ja ausdrücklich zugeschrieben, D. v. L. 2, 14. — erklärt und entschuldigt werden, da ja das übrigens recht gewandt geschriebene Schriftchen leicht dem berühmteren Bruder zugeschrieben werden und in dessen bereits dem Aristoteles gesammelt vorliegenden Nachlaß kommen konnte. — Drittens endlich könnte man bei solchen aristotelischen Anführungen platonischer Lehren, wo er nicht ausdrücklich einer Schrift als seiner Quelle gedenkt, leicht der Ansicht Raum geben, daß er überhaupt nicht eine einzelne Schrift, sondern die mündlichen Vorträge seines Lehrers im Auge gehabt habe. Ueberweg ist hier freilich, einer Andeutung Zeller's folgend, auf die überscharfe Distinc-

tion verfallen, daß, wo Aristoteles im Präsens rede, (Plato, Sokrates sagt) er eine platonische Schrift, wo im Präteritum, besonders im Imperfectum, mündliche Aeußerungen des Plato oder nach Umständen des Sokrates selbst habe bezeichnen wollen. Daß aber diese Unterscheidung unhaltbar ist und daß nach dem Sprachgebrauche der alten Grammatiker oft genug auch Schriftstellen im Präteritum citirt werden, erkennt Schaarschmidt selbst an, indem er sich in seiner Abhandlung über den Sophistes einer gründlichen Erörterung von Bernays über diesen Gegenstand anschließt. Nur das Eine wird man ja unbedingt zugeben, daß, wo Aristoteles eigenthümlich sokratischer Lehren erwähnt, er immer im Präteritum redet, weil das Präsens leicht auf den platonischen Sokrates könnte bezogen werden. So sind wir denn in allen Fällen, wo der von Aristoteles angeführte Gedanke sich in irgend einer platonischen Schrift findet, durchaus berechtigt, das Citat auf diese Schrift zu beziehen, weil, wenn wir über sie hinwegsehend an die mündlichen Vorträge denken wollten, wir, statt mit bekannten, mit unbekannten Größen operiren würden. Nur da liegt natürlich die Nothwendigkeit vor, auf die Vorträge zurückzugehen, wo der angeführte Satz nirgends in den Schriften vorkommt, wo dann auch Aristoteles selten unterläßt, der *λεγόμενα ἄγραφα δόγματα* oder der *περὶ φιλοσοφίας λεγόμενα* ausdrücklich zu gedenken.

Wir glauben durch diese Bemerkungen bereits angedeutet zu haben, daß wir dem Zeugniß des Aristoteles eine viel größere und umfassendere Bedeutung beilegen, als Schaarschmidt gethan hat. Da indessen immer noch eine Reihe von Dialogen übrig bleibt, die dieser Beglaubigung völlig entbehren, wie namentlich, außer verschiedenen kleineren, Protagoras, Parmenides, Euthydemes, Kratylos, und da auch jene namenlosen Anführungen und indirecten Erwähnungen platonischer Werke nicht als voller Beweis gelten können, so werden die gar nicht oder nur problematisch beglaubigten so lange für verdächtig gelten müssen, bis sie sich auf andere Weise legitimirt haben; die bloße Thatsache der Ueberlieferung kann an sich nichts beweisen. Jene Legitimation

kann nun aber allein durch ein von den als echt bereits beglaubigten Dialogen auszustellendes Echtheitszeugniß geschehen, mit andern Worten, die unbezeugten müssen sich durch Vergleichung mit den echten als deren echte Brüder genügend durch bestimmte Zeichen und Merkmale ausweisen, um in ihre Familie aufgenommen zu werden. Wir haben uns furchtlos mit Schaarschmidt auf diesen strengsten, eigentlich mehr polizeilichen als rechtlichen Standpunkt gestellt, auf welchem die Regel gilt, daß jeder so lange verdächtig bleibe, bis er seine Unschuld nachgewiesen habe; denn dieser scharfe Polizeiblick hat wenigstens das Gute, daß er die wirklich vorhandenen Fehler und Blößen nicht gutmüthig übersieht, wogegen er freilich auch gern da Schwächen und Verdachtsgründe aufspürt, wo Alles in bester Ordnung ist. Nach diesem Kanon würden also alle jene Dialoge, die in Lehrinhalt, Lehrmethode, Kunstform und Sprache mit den anerkannt echten entweder im vollen Einklange stehen, oder doch mit ihnen verglichen nicht solche Abweichungen zeigen, durch die sie ganz aus dem Kreise des ja ebenfalls nur nach den echten Werken zu beurtheilenden platonischen Geistes heraustreten, der indessen von vorn herein doch als ein reicher, vielgestaltiger, in rastloser Entwicklung fortschreitender aufgefaßt werden muß, unbedingt als platonisch anzuerkennen seyn, um so mehr, da im Ganzen und Großen die platonische Tradition gewiß bis in die Zeit der älteren Akademie hinaufreicht. Wo wir aber in jenen vier Beziehungen entweder eine bis zum Gegensatz getriebene Abweichung von dem echt Platonischen, oder auch eine kleinmeisterliche Nachahmung desselben, aber ohne tieferes Verständniß, ohne Geist und consequente Durchführung wahrnehmen, da darf uns die Ueberlieferung nicht hindern, die Eindringlinge schonungslos auszuweisen, damit uns nicht das reine Bild des göttlichen Plato durch fremde, zum Theil verzerrende Züge getrübt werde. Damit ist nun aber das Werk der Kritik noch nicht erschöpft; sie ist verpflichtet, auch da, wo sie verwerfen muß, der Negation die Position hinzuzufügen, indem sie sich bemüht, so genau wie möglich nachzuweisen, welcher Zeit die Fremdlinge angehören,

welches Geistes Kinder, welcher philosophischen Richtung sie entsprossen sind und wie sie, zum Theil bereits in einer Zeit, wo platonische Traditionen noch lebendig fortwirkten, die Aufnahme in eine der frühesten Sammlungen haben erschleichen können; denn mit allgemeinen Exclamationen über die unermüdliche Fälschungslust der Griechen, die bald aus dem kindischen Triebe, die eigene Weisheit durch Aneignung eines großen Namens glänzender leuchten zu lassen, bald aus dem freundlichen Streben, Plato durch Aristoteles zu ergänzen, bald auch wol aus reiner Gewinnsucht hervorgegangen sei, ist hier natürlich nichts auszurichten.

Aber so leicht es ist, diese Regeln aufzustellen, die ja prinzipiell auch Schaarschmidt als die seinigen anerkennt, so schwer ist es, sie in ihrer Reinheit festzuhalten und in jedem einzelnen Falle richtig anzuwenden oder, was dasselbe ist, die einzelnen Dialoge mit ihren Eigenthümlichkeiten durch Unterordnung unter die allgemeine Regel gerecht ohne übertriebene Zuneigung oder Abneigung zu beurtheilen. Gerade in diesen Beziehungen ist einer überdies von vorn herein zur Negation hinneigenden Kritik die Möglichkeit von Irrthümern nahe gelegt, durch die sie leicht in eine krankhafte Skepsis umschlagen und in ein unstät umherfahrendes, um nicht zu sagen irrlichterirendes Verneinen ausarten kann. Indem wir nun nachzuweisen suchen, wie sowol jene richtigen Prinzipien selbst gemißdeutet, als auch unrichtig auf das Einzelne, das nach ihnen beurtheilt wird, bezogen werden können, werden wir damit zugleich die wesentlichsten Abwege und Fehlschlüsse der Schaarschmidt'schen Kritik bezeichnet haben, die wir überall mit Beispielen aus dem weiten Umfange seiner so viele Dialoge umfassenden Untersuchung belegen müssen.

Was zunächst das Zeugniß des Aristoteles betrifft, so wäre es ein Fehler, sein bloßes Schweigen über gewisse Dialoge sofort als ein Belastungszeugniß gegen dieselben anzusehen; es wäre ein zweiter Fehler, seinen Zeugnissen, wo sie, obgleich nicht in der directesten Form, doch im Uebrigen klar und deut-

lich vorliegen, in einzelnen Fällen den Glauben zu versagen, den man doch sonst seinen gleichartigen oder auch noch weniger deutlichen Aussagen nicht verweigert; es wäre endlich ein dritter und größerer Fehler, Zeugnisse dieser Art durch einen Paralogismus sogar in Belastungszeugnisse zu verwandeln. Keinen von diesen drei Fehlern hat Schaarschmidt's Kritik vermieden. Wir müssen allerdings zuvörderst rühmend anerkennen, daß für ihn die Autorität des Aristoteles gewichtig genug gewesen ist, alle Bedenken, die sich gegen die drei bestbezeugten Dialoge, die Republik oder doch einzelne Theile derselben, den Timäos, die Gesetze etwa erheben könnten, sofort niederzuschlagen. Dies besonnene Urtheil ist um so höher anzuschlagen, da selbst Ueberweg das zehnte Buch der Republik angezweifelt, da Weiße schon vor vierzig Jahren den Timäos für ein unechtes, der platonischen Kunstform und Dialektik völlig entbehrendes Werk erklärt hat, da endlich die Gesetze, nachdem Zeller seinen Einspruch zurückgenommen hat, dennoch an Ribbing wieder einen neuen Gegner gefunden haben, der sie, unbekümmert um des Aristoteles Zeugniß, mit alten Gründen bekämpft. Allerdings mag da die Frage erlaubt seyn, ob wol Schaarschmidt auch ohne dieses Zeugniß ebenso bereit gewesen wäre, die Gesetze oder selbst den Timäos anzuerkennen; denn daß die Gesetze mindestens ebenso viel, wo nicht mehr Unplatonisches nach Inhalt und Form enthalten, als selbst Parmenides und Philebos, Sophistes und Staatsmann, und nun gar als Kratylos, Menon und Euthydemos, wird er gewiß gern einräumen, aber auch in dem Timäos den Charakter sowol der in der Form vollendetsten, als der rein dialektisch entwickelnden Dialoge leicht vermissen. Aber das können wir nicht gut heißen, daß er, während er hier mit Recht die Aussagen des Aristoteles als ein vollwichtiges Entlastungszeugniß annimmt, sein Schweigen ohne Weiteres als ein die unbezeugten Schriften schwer belastendes Zeugniß aufstellt, das doch dann auch ein Meisterwerk, wie den Protagoras, drücken würde und einem kühneren Nachfolger leicht Gelegenheit bieten dürfte, auch diesen Dialog, dessen In-

halt ja noch wenig eigentlich Platonisches bietet, mit ätzendem Zweifel anzugreifen. Wir müssen jene Verwandlung des bloß negativen Schweigens in ein positives Gegenzeugniß aus mehr als einem Grunde entschieden ablehnen. Zunächst sind wir doch gar nicht berechtigt, jenes Schweigen sofort im böseften Sinne auszulegen, da Aristoteles gar kein Zeugniß für oder wider die Echtheit der einzelnen platonischen Schriften ablegen, überhaupt keine platonische Kritik in diesem Sinne treiben wollte. Selbst vor Gericht lassen wir ja bei vorgeforderten Zeugen, mit denen doch Aristoteles gar nicht verglichen werden kann, ihr Schweigen oder die dem Schweigen gleichkommende Bezeugung des Nichtwissens nicht als belastenden Beweisgrund, höchstens unter Umständen als ein gravirendes Indicium gelten. Dazu kommt, daß Aristoteles in der That doch keinen Grund hatte, solcher platonischen Dialoge, in denen er weder Stoff zu seiner Polemik noch Gedanken fand, die er sich aneignen mochte, bloß der Vollständigkeit halber zu gedenken, da es ihm ja eben nicht um eine vollständige Registrirung der Werke seines großen Lehrers zu thun war. Einen anderen, von einigen vorgeschlagenen Ausweg, nämlich die Möglichkeit, daß einzelne platonische Schriften dem Aristoteles unbekannt geblieben seyn könnten, möchte ich freilich nicht mit betreten, da mit einer solchen ohnehin schwer zu motivirenden Möglichkeit die Kritik nichts zu schaffen hat. Endlich aber, wer gibt uns ein Recht, zu behaupten, daß der Stagirit, weil er irgend einen Dialog in den noch vorhandenen Werken nicht erwähnt, ihn überhaupt nirgends erwähnt habe, da doch vielleicht, mit Valentin Rose's Erlaubniß sey es gesagt, die gute Hälfte seiner Schriften nicht auf uns gekommen ist? Wie oft mögen doch gerade in den aristotelischen Dialogen, wie oft besonders in den sich ganz um Plato bewegenden Schriften von den Ideen und dem Guten Zurückweisungen auf platonische Lehre und Werke vorgekommen seyn. Wollte uns nun jemand entgegnen, daß die Kritik mit Realitäten, nicht mit Möglichkeiten rechne, so würden wir erwiedern, daß hier eben keine Realität vorliege und daß es einer gesunden Kritik nicht weni-

ger, als einem gerechten Richter, unmöglich sey, ein Verdammungsurtheil auszusprechen, wo ein sehr großer und wesentlicher Theil der dazu nöthigen Aktenstücke nicht vorhanden ist. Nur etwa bei dem Parmenides mag das Schweigen des Aristoteles einigen Verdacht begründen, da er wenigstens in der Metaphysik schwer umhin konnte, des seinen dialektischen Dialogs zu gedenken; wenn uns aber zugemuthet wird, andere, doch gut genug bezeugte Schriften mit Hintansetzung des aristotelischen Zeugnisses aus inneren Gründen zu verwerfen, so mögen uns hier die innern Gründe auch einmal über das Schweigen des Aristoteles um so leichter hinweghelfen, da dasselbe, wie wir im ersten Artikel gezeigt haben, keineswegs unerklärlich ist. Es ist daher gewissermaßen ein Luxus, wenn Schaarschmidt bei den Dialogen, die er aus andern Gründen für unecht hält, nun auch noch ihr Nichtbezeugtseyn durch Aristoteles, das doch nur ein vorläufiges Motiv ihrer schärferen Prüfung seyn durfte, als mitbeweisenden Grund in die Wagschale legt.

Und wenn es nur mit diesem Nichtbezeugtseyn bei allen von ihm verworfenen Dialogen seine Richtigkeit hätte! Der die betreffenden Schriften, obgleich ohne Nennung des Verfassers, ausdrücklich citirenden Zeugnisse für Menon, die Apologie, den kleineren Hippias, ja selbst den Menexenos, die doch mit denen für Gorgias, Phädros, Gastmahl ganz auf gleicher Linie stehen, wurde bereits gedacht; nur der Phädon, der an zwei Stellen der Metaphysik (1, 9; 13, 5) zwar anonym, aber doch im unmittelbaren Anschluß an platonische Sätze angeführt wird, kann für besser bezeugt gelten. Nun werden aber auch verschiedene andere der angezweifelten Dialoge, darunter neben ein paar kleineren zwei der bedeutendsten, von Aristoteles so klar bezeugt, daß Schaarschmidt selbst nicht umhin kann, vorläufig wenigstens die Thatsache anzuerkennen. So wird an den beiden früher angeführten Stellen der Metaphysik der nur im Sophistes vorkommenden platonischen Definition des Sophisten, daß er sich mit dem Nichtseyenden beschäftige, mit bestimmtester Hinweisung auf Plato's eigene Worte gedacht; dazu kommt noch in demselben

Werke (Metaph. 14, 2) eine das Hauptergebniß jenes Dialogs, wenn auch ohne Plato's Namen, mit entschiedener Zurückbeziehung auf den Gedankengang derselben zusammenfassende kritische Erörterung. Aehnlich wird im zehnten Buche der nikomachischen Ethik (c. 2) die nur im Philebos vorkommende Ansicht, daß das aus φρόνησις und ἡδονή gemischte Leben das beste, mithin die ἡδονή an sich kein Gut sey, ausdrücklich als eine platonische bezeichnet; auch in den folgenden Erörterungen, in denen der Satz bestritten wird, daß die Lust ein Werden oder eine der Natur gemäße Erfüllung sey, ist die Bezugnahme auf den Philebos unverkennbar. Weniger können wir dies allerdings vom Politikos behaupten; denn wenn Aristoteles in seiner Politik (4, 2) den in dem platonischen Dialog aufgestellten merkwürdigen Satz, daß die Demokratie unter den gesetzlichen Staatsformen die schlechteste, unter den ungesetzlichen die beste sey, als die Meinung irgend eines ungenannten Früheren (ἤδη μὲν οὖν τις ἀπεφήνατο καὶ τῶν πρότερον) anführt, so ist diese anonyme Erwähnung der Ansichten Plato's zwar an sich durchaus nicht unaristotelisch, gerade hier aber in einer Schrift, in welcher er die beiden größeren politischen Werke Plato's in der directesten Weise bekämpft, schlechthin unerklärlich, so daß wir kaum umhin können, das Citat auf eine uns unbekannte Schrift eines Unbekannten zu beziehen, dessen Ansicht sich Plato in seinem ersten, noch gar nicht auf feste Resultate ausgehenden, sondern dem Gegenstande nur dialektisch vorarbeitenden Versuch einer auf philosophischen Prinzipien beruhenden Staatswissenschaft leicht mochte angeeignet haben. Daß freilich auch sonst in der Politik verschiedene Reminiscenzen an den Politikos vorkommen, hat Schaarschmidt selbst nachgewiesen; namentlich wird der gleich im Anfange ausgesprochene Tadel der Identification der verschiedenen Begriffe des πολιτικός, βασιλικός, οἰκονομικός, δεσποτικός kaum auf einen anderen als auf Plato im Politikos bezogen werden können, so daß wir auch diese Schrift als eine von Aristoteles, wenn auch nicht mit gleicher Bestimmtheit, wie Sophistes und Philebos, bezeugte anzunehmen be-

rechtigt sind. Am wenigsten aber werden wir doch daran einen Anstoß nehmen dürfen, daß Aristoteles nicht ebenso, wie die beiden größeren Werke, auch den Politikos als eine platonische Schrift hat aufführen und im Einzelnen bekämpfen wollen; denn einerseits war es ja natürlich, daß er seine Polemik nicht gegen einen ersten noch unvollständigen Versuch, sondern nur gegen die vollkommneren und ausgeführteren Darstellungen richtet; andererseits erfüllte er nur eine Forderung der Gerechtigkeit, wenn er den Gegner nicht nach dem, was er früher einmal geglaubt und gelehrt und später aufgegeben hat, sondern nach dem, was er in einem reiferen Stadium als consequent festgehaltene, in sich übereinstimmende Lebensüberzeugung aussprach, beurtheilte. Dagegen fehlt dem Lysis und Laches durchaus nicht die Gunst eines aristotelischen Zeugnisses, das ihre Echtheit oder doch die Ueberzeugung des Aristoteles von derselben sehr wahrscheinlich macht. Die Erörterungen des achten Buches der Ethik über die Freundschaft schließen sich theilweise so eng an den allerdings nicht genannten Lysis an, daß namentlich im zweiten Kapitel, in welchem der Gedankengang jenes Dialogs kurz zusammengefaßt und die naturphilosophische Begründung der beiden entgegengesetzten Ansichten von der Freundschaft in gleicher Weise wiederholt wird, sogar die dort für beide Standpunkte angeführten Dichterstellen wiederkehren; aber auch weiterhin, namentlich im zehnten Kapitel, klingt der Lysis mehrfach durch. Dasselbe gilt, wenn auch in etwas geringerem Grade, vom Laches; denn nicht nur wird die dort gegebene Definition der Furcht in der Ethik (3, 9) als eine allgemein angenommene wiederholt, sondern aus dem Laches wird auch, obgleich mit einiger Beschränkung, die Exemplification ziemlich wörtlich aufgenommen, daß die Tapferkeit sich nicht bloß im Kriege, sondern auch in Gefahren auf dem Meere, in der Krankheit, in der Armuth bewähren müsse. Ja selbst der im Charmides leicht hingeworfene Gedanke einer αἴσθησις αἰσθήσεως kehrt in größerem Zusammenhange bei Aristoteles (v. d. Seele 3, 2) wieder und die wenigstens in dieser Form vom Plato später nicht wie-

derholte, wenn auch in der Sache durchaus festgehaltene ἐπιστήμη ἐπιστήμης ist bei seinem Nachfolger zu einer νόησις νοήσεως geworden. Doch haben diese vereinzelten Berührungen mit vereinzelten Gedanken im Charmides allerdings, zumal da die Zurückweisung auf Ansichten früherer fehlt, noch nicht einmal das Gewicht eines Wahrscheinlichkeitsbeweises. Dagegen würden wir, wenn jemals der bisher noch nie bezweifelte Theätet, den Aristoteles zwar genügend, aber doch auch nur indirect beglaubigt, eines Retters bedürfte, den in der Einleitung zu diesem Dialog gegebenen Nachweis gern verstärkt wiederholen, daß in demselben nicht nur die Keime und Anfänge der aristotelischen Kategorieenlehre enthalten sind, sondern auch bereits einige der wichtigsten aristotelischen Lehren, wie von der unmittelbaren Wahrheit der sinnlichen Wahrnehmung, von der Entstehung des Irrthums aus einer mangelhaften Verknüpfung verschiedener Vorstellungen, von dem schon bei der Wahrnehmung wenn auch unbewußt hervortretenden Urtheil, von einem κοινὸν αἰσθητήριον mit klaren Worten ausgesprochen werden, wie denn überhaupt noch viel unerkannte platonische Schätze in den aristotelischen Schriften verborgen liegen. Das freilich müssen wir Ueberweg und Schaarschmidt einräumen, daß die Hinweisungen, die man bei Aristoteles auf den Euthydemos und Kratylos gefunden haben will, zweifelhaft und ohne Beweiskraft sind, weshalb wir denn diese beiden Dialoge den unbezeugten werden zugesellen müssen.

Nun weiß freilich Schaarschmidt durch ein ganz neues und überraschendes Strategem die aristotelischen Beglaubigungszeugnisse für solche Dialoge, die er für unecht hält, geradezu in Belastungszeugnisse zu verwandeln, aus denen man den Pseudoplato nur um so sicherer erkennen könne. Die unglücklichen, dem Untergange geweihten Dialoge, wie sie doch von allen Seiten umgarnt werden! Sie werden als verdächtig angehalten, weil Aristoteles sie nicht hinreichend bezeugt hat; nun ergibt sich bei näherer Betrachtung, daß sie doch ganz gute Zeugnisse aufzuweisen haben; sie werden aber dennoch verworfen, weil

diese Zeugnisse selbst zu Beweisen der Fälschung dienen müssen. „Hilft nichts, der Jude wird verbrannt.“ Wir erinnern uns bei diesem Verfahren lebhaft jener verrufenen Demagogenprocesse, wo dem einmal Verdächtigten selbst die glänzendste Rechtfertigung nur zu einer Quelle neuen Verdachts wurde, weil man eben um jeden Preis Hochverräther haben wollte. Aber Scherz bei Seite, im Namen einer ernsten Kritik müssen wir doch uns alles Ernstes gegen solche Sprünge verwahren, die unseres Erachtens durchaus unerlaubt und ungerechtfertigt sind. Jenes Strategem besteht nämlich darin, daß Schaarschmidt bei solchen Dialogen, die ihm unecht zu seyn scheinen, dabei aber doch vom Aristoteles gut genug beglaubigt sind, nicht Aristoteles aus Plato, sondern umgekehrt die Fälscher aus Aristoteles schöpfen und die dort aus Plato angeführten oder angedeuteten Sätze und Gedankenreihen zu ganzen Dialogen verarbeiten läßt, weil sie durch diesen sauberen Kunstgriff um so sicherer ihr Kuckuksei als ein platonisches Erzeugniß beglaubigen zu können hofften. Was müssen das doch für seltsame Fälscher gewesen sein, die aus ein paar aristotelischen Stellen Werke, wie der Sophistes und Philebos, an denen selbst der Bestreiter ihrer Echtheit einen großartig angelegten Plan und eine strömende Fülle neuer und tiefer Gedanken anerkennen muß, aufzubauen verstanden! So schwer pflegt es sich sonst dies leichtfertige Völkchen nicht zu machen. Und welche Menge verschieden gearteter Naturen müssen wir nun unter diesem losen Gesindel unterbringen; die Einen haben den Aristoteles gar nicht gelesen; sie bemühen sich auf das Aengstlichste und keineswegs ohne eine die tiefsten Forscher bestechende Kunst, also doch mit glänzendem Erfolg, ihren Plato zu kopiren; aber siehe, nach Jahrtausenden werden sie doch von einem scharfspürenden Auge entlarvt, weil sie dem Plato allzuähnlich sind; die Anderen brauen mit raffinirter Schlauheit aristotelische und platonische Gedanken zu einem doch gar nicht unangenehm mundenden und den meisten Kennern wohlbehagenden Tranke zusammen; sie geben sich dabei gar nicht einmal die Mühe, dieses Gedankenaggregat in ein leidlich platonisches Ge-

wand zu kleiden, sie wollen überhaupt weder Platoniker, noch Aristoteliker seyn und wandeln daher auch in der Form ihren eigenen rauhen Weg, indem sie auf jede Kunst der Darstellung von vorn herein verzichten, dabei aber doch in seltsamer Verblendung ihre Werke als platonische an den Mann bringen zu können hoffen; nun kommt derselbe scharfspürende Blick und entlarvt sie, weil sie dem Plato nicht ähnlich genug sind. Doch wir greifen ja hier schon späteren Erörterungen vor; für jetzt haben wir es noch mit dem erwähnten Mißbrauche der aristotelischen Zeugnisse zu thun, der uns recht deutlich zeigt, wie aus dem ersten Irrthum, wenn man ihn durchaus festhalten will, nothwendig sogleich ein zweiter hervorgeht. Denn bei dem Sophistes und Philebos stellt sich jener Combination sofort der unangenehme Umstand entgegen, daß dort vom Aristoteles eigene Worte Plato's citirt werden, die sich nur in jenen beiden Dialogen, sonst aber nirgends in seinen Werken finden. Da schlägt denn nun Schaarschmidt einen neuen Seitenweg ein; er bezieht jene Anführungen auf gewisse Stellen echter Dialoge, in denen derselbe Gedanke, wenn auch nicht mit denselben Worten, enthalten seyn soll. Die doppelte Erwähnung der platonischen Definition des Sophistes in der Metaphysik wird auf die Darstellung der Sophistik in der Republik (Buch 6, p. 482 A — 494 B) bezogen, wo dem Sophisten, dem Schmeichler und Verführer der vernunftlosen Menge, der echte Philosoph entgegengesetzt wird, der nicht, wie jene, das viele einzelne Schöne, also den Schein, sondern das Wesen des Schönen und aller andern Dinge, die Ideen anschaue. Aber diese Vermuthung ist schlechthin unhaltbar, da die Stelle in der Republik weder in den Worten, noch in der Sache zu den aristotelischen Citaten stimmt; nicht in den Worten, denn von dem μὴ ὄν, mit dem sich der Sophist beschäftigen soll, ist dort in der Republik gar keine Rede, wenn man nicht eben ganz unplatonisch die einzelnen Dinge als das μὴ ὄν annehmen will; daß aber Aristoteles hier wirklich Plato's eigene Worte anführen wollte, darf durch keinen Kunstgriff weggedeutelt werden; denn

er sagt das einemal (6, 2), Plato habe nicht übel (οὐ κακῶς) dem Sophisten seinen Platz an dem Nichtseyenden angewiesen, das anderemal (11, 8) noch bestimmter, er habe sich gar nicht übel dabei ausgedrückt (οὐ κακῶς εἴρηκε φήσας τὸν σοφιστὴν περὶ τὸ μὴ ὂν διατρίβειν). Aber sie stimmt auch nicht in den Sachen; denn in der Republik wird das schlimme politische Treiben der Sophisten dargestellt, während Aristoteles ganz in Plato's Sinne das μὴ ὂν auf das ψεῦδος, also auf das Logische bezieht. Wenn Schaarschmidt dagegen anführt, daß Aristoteles doch das μὴ ὄν, womit der Sophist umgehe, ganz abweichend von dem Verfasser des Sophistes, als das συμβεβηκός im Gegensatze der οὐσία auffasse, so übersieht er, daß diese Erklärung gar nicht mehr zum Citat gehört und dem Plato weder direct noch indirect zugeschrieben wird. Nicht besser steht es mit der Deutung des aristotelischen Zeugnisses für den Philebos. Da soll der platonische Satz, daß ein aus Vernunft und Lust gemischtes Leben das beste, die Lust aber an sich kein Gut sey, aus dem Protagoras (p. 353 C—358 C) nicht sowol wörtlich wiederholt, denn von einem solchen gemischten Leben ist dort freilich ebenso wenig die Rede, wie davon, daß die Lust kein Gut sey, als gefolgert worden seyn. Das heißt aber doch den Aristoteles zu einem recht schlechten Logiker machen; denn aus jener Erörterung im Protagoras, in welcher Sokrates, sich zu dem Standpunkte des Sophisten nicht ohne handgreifliche Ironie herabstimmend, ausführt, daß selbst die Lust erst durch Erkenntniß ein Gut sey, weil sie ohne eine genau abwägende Vergleichung des größeren oder geringeren Grades der einzelnen Lustgefühle und der ihnen etwa anhangenden Schmerzgefühle oft zu einem Uebel werde, konnte Aristoteles, auch wenn er dies, was wir für undenkbar halten, für Plato's eigene Meinung hielt, doch unmöglich folgern, daß Plato die Lust nicht ein Gut und daß er das aus Lust und Erkenntniß gemischte Leben das beste genannt habe; er mußte im Gegentheil daraus folgern, daß nach Plato die Lust in der That ein um ihrer selbst willen erstrebenswerthes, ja das höchste Gut

und daß nicht ein aus beiden Elementen gemischtes, sondern ein durch die nur ganz äußerlich neben der Lust hergehende und ihr durchaus dienstbare Erkenntniß des Angenehmen und Unangenehmen geregeltes und gemäßigtes hedonisches Leben das beste sey, wo dann natürlich von einer Mischung nicht die Rede seyn kann, da ja die φρόνησις, die Vernunfterkenntniß, gar nicht eingegangen ist in die Mischung. Leichter konnte allerdings jene Annahme eines geheimnißvollen Dritten, der aristotelisches Gut entwendet habe, um es zu einer Plato's Namen mißbrauchenden Fälschung zu verwenden, bei Lysis und Laches angebracht werden, da hier Aristoteles den Plato nicht nennt und deshalb jener künstliche Ausweg der Beziehung des Citats auf andere Stellen nicht eingeschlagen zu werden braucht. Indessen jene kleinen anmuthigen, so recht wie spielend von dem großen Meister hingeworfenen und doch ganz von seinem Geiste erfüllten Dialoge müssen sich noch ganz andre Dinge gefallen lassen; sie sind, nebst ihrem Genossen Charmides, nichts anderes, als Mosaikarbeiten, ungeschickt genug wie aus Aristoteles, so aus allen möglichen platonischen und unplatonischen Dialogen und noch obendrein aus Xenophon zusammengestümpert. Wenn das die Kritik nachweisen kann, so mag sie es thun, uns aber jenes Phantom einer Nachahmung des Aristoteles da erlassen, wo sonst gar nichts Aristotelisches zu finden ist. Doch auch auf andere, vom Aristoteles nicht erwähnte Dialoge erstreckt sich jene neue Hypothese. Daß im Parmenides, namentlich im ersten Theil, viel Aristotelisches vorkomme und der Einfluß der aristotelischen Logik überall hervortrete, glaubte ja schon Ueberweg herausgefunden zu haben; nur sollte doch endlich einmal jener junge Aristoteles, der in der Disputation des Parmenides als Ja und Nein sagender Statist verbraucht wird, nicht ferner, wenn auch so indirect wie möglich, auf den großen Stagiriten bezogen werden, der sich eine solche Vergleichung doch ernstlich verbitten würde. Aber auch in den Politikos sollen einige der besten Gedanken erst aus Aristoteles hineingetragen, ja der ganze Dialog, wenn auch platonische

Compilationen enthaltend, unter dem Einfluß der aristotelischen, vielleicht sogar der stoischen Philosophie verfaßt seyn. Wie schwankend aber der Boden ist, auf dem solche leicht gezimmerte Gebäude von Möglichkeiten errichtet werden, sieht man unter Anderem auch daraus, daß Schaarschmidt doch auch dem Gedanken Raum gibt, daß der Sophistes und Politikos doch wol schon dem Aristoteles könnten vorgelegen haben, freilich nicht als platonische Werke, sondern als halbschlächtige Erzeugnisse eines noch nicht ganz fertig gewordenen Aristotelikers, der, von Hause aus Platoniker, den Aristoteles etwa bei dessen erstem Aufenthalte in Athen — wo er, beiläufig bemerkt, damals noch gar nicht lehrend aufgetreten ist — gehört und nun sofort sich gedrungen gefühlt habe, den Plato durch die neu gewonnene, aber noch nicht recht verarbeitete Weisheit zu corrigiren, wo dann auch Aristoteles in der Politik unter dem ungenannten früheren wol diesen, der ihm ja aber dann doch eben kein früherer, sondern ein höchstens gleichaltriger Zeitgenosse gewesen wäre, könnte verstanden haben. Nur jene vom Aristoteles gerügten Dichotomieen auf dem Gebiete der Zoologie, die er als *γεγραμμέναι διαιρέσεις* anführt, ohne Plato als ihren Verfasser zu nennen (de part. animal. 1, 2), werden wir doch am liebsten weder, wie Ueberweg früher gethan hat, für, noch mit Schaarschmidt gegen die Echtheit des Sophisten und Politikos ins Feld stellen. Denn einerseits können unter jenen Diäresen, die ja schon Alexander von Aphrodisias für unecht hielt, unmöglich die in jenen beiden Dialogen aufgezählten verstanden werden, von denen allerdings jene im Politikos (p. 264 D. E.) halb und halb mit der dort getadelten übereinstimmt, was aber doch keineswegs glaublich macht, daß Aristoteles diesen Dialog, in welchem, wie in dem anderen, die Eintheilungen nur als Nebensache vorkommen, in so abnormer Weise würde bezeichnet haben; vielmehr wird wol jetzt allgemein angenommen, daß die *διαιρέσεις* eine nach Plato's Vorträgen von einem seiner Schüler zusammengestellte, etwa dem Kern der platonischen *ὅροι* zu vergleichende Sammlung von Dichotomieen waren, die be-

reits dem Aristoteles vorlag. Auf der andern Seite aber ist es auch nicht erlaubt, aus der Unechtheit derselben einen Schluß auf die Unechtheit der beiden Dialoge zu ziehen, die ähnliche Eintheilungen enthalten, da ja gerade aus jener doch zuletzt auf Plato zurückgehenden Sammlung hervorgeht, daß er in seinen Akroasen wirklich ganz ähnliche und schwerlich immer richtige Dichotomieen vorgebracht hat. Was er nun mündlich that, das konnte er ja wol auch einmal schriftlich thun; es wäre daher vermessen, zu sagen, daß Plato dergleichen geschmacklose oder gar unlogische Theilungen überhaupt nicht habe aufstellen können oder dürfen. Ob eine andere Stelle, wo wirklich platonischer Diäresen gedacht wird (de gen. et corr. 2, 3), aber so, daß das Princip derselben nicht die Zweitheilung, sondern die Dreitheilung bildet, in welcher das Mittelglied ein Mischungsprodukt der beiden anderen ist, auf dieselbe oder eine andere Sammlung, oder, was wegen der Weise des Citats (ἐν ταῖς διαιρέσεσι) weniger wahrscheinlich ist, auf verschiedene Dreitheilungen in verschiedenen Dialogen, wie im Philebos oder Timäos, zu beziehen sey, brauchen wir hier nicht zu untersuchen, weil es für die vorliegende Frage ohne Bedeutung ist.

Somit glauben wir nun über die Anwendung, die Schaarschmidt von dem ersten und entscheidendsten Kriterion der Echtheit macht, zusammenfassend urtheilen zu dürfen, daß er ohne rechte Consequenz theilweise zwar die Autorität des aristotelischen Zeugnisses nach Gebühr anerkennt, in andern Fällen aber ihr Gewicht bald überschätzt, bald wieder über Gebühr verkennt und unterschätzt und dem Vorwurfe dieser Unterschätzung dann durch eine willkürliche und unhaltbare Conjectur zu entgehen sucht.

Wenden wir uns nun zu den inneren Gründen, welche Schaarschmidt zu seinen Athetesen bewogen haben. Daß er hiebei dem allein richtigen Grundsatze folgt, an die vom Aristoteles gar nicht oder ungenügend beglaubigten Dialoge den Maßstab der bestbezeugten anzulegen und nur die zuzulassen, die mit diesen nach Inhalt und Form harmoniren, kann ja an sich nur gebilligt werden, wenn nur nicht jener Grundsatz schon in sich

selbst eine Mahnung zu einem vorsichtigen und nicht allzuengherzigen Urtheil enthielte. Denn gerade jene drei, die uns als die bestbezeugten gelten müssen, Republik, Timäos und Gesetze, zeigen in beiden Beziehungen so wesentliche Unterschiede von einander, daß wir schon von vorn herein auf die Forderung einer vollen und reinen Harmonie der platonischen Schriften werden verzichten müssen. Oder hätte nicht die Kritik ein gutes Recht, an die unbeglaubigten Dialoge nach Umständen ebenso wohl den Maßstab der Gesetze oder des Timäos anzulegen, wie den der Republik? Denn nicht bloß in dieser, sondern auch in jenen ist der echte Plato, dessen reichen und vielseitigen Geist in den engen Kreis einzelner aus einzelnen Schriften entnommenen Anschauungen, Formeln und Formen bannen zu wollen ein vergebliches und auch durch jenen obersten Grundsatz keinesweges gerechtfertigtes Unternehmen seyn würde. Wer das aber dennoch versucht, der verläßt den festen Boden der objectiven Kritik und verfällt, so sehr er sich auch dagegen sträuben mag, sofort wieder jener subjectiven Willkür, die man mit Recht an Ast und Socher gerügt hat, eben weil er nicht von dem wahren Plato ausgeht, wie er sich uns in allen anerkannt echten Dialogen darstellt, sondern von einem solchen, wie er in einigen wegen ihrer formalen Vortrefflichkeit willkürlich bevorzugten Dialogen erscheint. Ist es da wol ein Wunder, wenn bei diesem Verfahren sich sofort aus falschen Prämissen eine Reihe von Fehlschlüssen entwickelt, die bei der Beurtheilung der einzelnen Schriften in vielfachen Variationen wiederkehrend doch alle auf demselben Grundirrthum beruhen?

Da wird etwa vorausgesetzt, daß Plato nur stylistisch Vollkommenes habe schreiben können; nun finden sich aber unter den ihm zugeschriebenen Werken nicht wenige, die jene Vollkommenheit der Form mehr oder weniger vermissen lassen; also, so lautet nun der Schluß, können sie nicht vom Plato seyn, wenn sie nicht etwa ausdrücklich vom Aristoteles als platonisch bezeugt werden. Hier enthält nun schon der Obersatz einen dreifachen Fehler. Er geht zunächst von dem schwankenden und ganz rela-

tiven Begriffe der Vollkommenheit aus, die jeder nach seinem Belieben anders zu bestimmen pflegt; denn wie man über dem, was man als das in seiner Art Vollkommenste gesetzt hat, doch immer noch ein Vollkommneres denken kann, so nimmt man auch unter demselben manches an, das man wol minder vollkommen nennt, ihm also doch noch eine gewisse Vollkommenheit, das heißt einen etwas geringeren Grad von Vollendung zugesteht, als einem anderen, das doch auch nur einen etwas weiter vorgerückten Punkt auf dem Wege zu dem nie vollständig erreichten Ideal der Vollkommenheit bezeichnet; wer mag sich nun da wol vermessen, irgend ein Vollkommenstes in Plato's Schriften anzunehmen, hinter dem nichts zurückbleiben dürfe, das als platonisch gelten will? Jene drei bestbezeugten Werke wenigstens bleiben, in ihrer Totalität aufgefaßt, wenn auch unter einander wieder in sehr bedeutenden Abständen, hinter dem Ideal der Formvollendung weiter zurück, als etwa das Gastmahl, der Phädros, der Phädon; wenn wir nun etwa im Parmenides und Philebos oder auch im Menon oder Lysis einer noch etwas geringeren Vollkommenheit begegnen, was doch im Vergleich mit den Gesetzen kaum zugegeben werden kann, wer wird da mit einiger Sicherheit die Grenze zu bestimmen wagen, jenseit deren das mindest Vollkommene beginnt, also das Platonische aufhört? Hier wäre es wol gerathen, einmal als Gegenprobe den umgekehrten Weg einzuschlagen und von jenen Dialogen auszugehen, die schon von den alten Kritikern verworfen wurden, um an dem anerkannt Unplatonischen das als platonisch Ueberlieferte zu prüfen. Man wird dann bald auf eine Anzahl von Dialogen stoßen, die in Form und Inhalt ebenso unvollkommen sind, wie jene, und daher gewiß den Namen Plato's mit Unrecht tragen; man wird aber auch andere finden, die in beiden Beziehungen im Vergleich mit jenen eine so hohe Stufe einnehmen und dem anerkannt Platonischen so nahe stehen, daß wir gar keinen Grund haben, der Ueberlieferung zu mißtrauen, selbst wenn das aristotelische Zeugniß etwa versagen oder als ungenügend befunden werden sollte. Der zweite Feh-

ler liegt darin, daß das Urtheil, Plato habe nur Vollendetes geschrieben, sich auf einige beliebig ausgewählte Dialoge gründet, die zum Theil, wie wir gesehen haben, gar nicht zu den bestbezeugten gehören, so daß bei ihnen die Entscheidung über ihre Echtheit bereits anticipirt wird, mithin der Beweis sich im Kreise dreht. Endlich beruht jener Satz auf einer Forderung, die wir zu machen gar nicht berechtigt sind, auf der Forderung, daß große Künstler und Schriftsteller sich immer auf gleicher Höhe halten müssen, immer nur Meisterwerke schaffen und nie hinter sich selbst zurückbleiben dürfen. Welcher Künstler, und wäre es der größte, würde vor einem so strengen Gerichte bestehen? und wo finden wir einen solchen, der nicht auch einmal Schwächeres hervorgebracht hätte, das wir, wenn es nicht gut bezeugt wäre, vielleicht gern ihm absprechen möchten? Wer gibt uns nun das Recht, den Plato mit einem ganz anderen Maßstabe zu messen, als alle anderen Sterblichen, als wäre er ein Gott, der über der Menschheit und ihren Schwächen und Wandlungen stände? Einen Mann, dessen Werke durch den glücklichsten aller Zufälle vollständig auf uns gekommen sind, dessen schriftstellerische Thätigkeit über funfzig Jahre umfaßte, die Jugend, wo noch, wie im Protagoras, die Ueberfülle des mimisch-dramatischen Elements den Inhalt überwuchert und das Greisenalter, wo die Schönheit der Form mehr und mehr zurücktritt und die Darstellung, gerade wie bei Göthe, sich bald in behagliche, ja nachlässige Breite auflöst, bald auch wol ein feierliches, mysteriöses Pathos annimmt; einen Philosophen, der, wenn wir nicht Alles, was über sein Leben überliefert wird, ohne Weiteres für eine Fabel erklären wollen, nach einander die mannigfaltigsten Einflüsse reicher Lebenserfahrung und den verschiedenen Geist verschiedener Schulen, deren Häupter ihm befreundet waren, hat auf sich einwirken lassen, was denn auch nothwendig in seinen Schriften sich abspiegeln mußte; einen Geist, der groß und reich genug war, sich immer neue Darstellungsformen für neue Gedankenkreise zu schaffen. Sollte man nicht einem solchen Manne gern die Freiheit zugestehen, in ein-

zelnen Schriften aus seiner gewohnten Weise herauszutreten, etwa um die Eigenthümlichkeiten fremder Lehrweisen nach dem Leben darzustellen, oder auch einmal eine leichte Federzeichnung hinzuwerfen, in welcher zwar nicht seine höchste Kunst, aber noch immer sein Geist uns entgegentritt? Und wenn doch bisher noch niemand den abenteuerlichen Grundsatz aufgestellt hat, alle Werke großer Meister, in denen Schwaches und Verfehltes vorkommt, sofort für unecht zu erklären, selbst dann, wenn ihre Echtheit genügend bezeugt wäre, wie darf da ein Kritiker es wagen, diesen Grundsatz gerade auf Plato, und auf ihn allein, anzuwenden? Ein Glück, daß Göthe selbst sich zu der Autorschaft so unbedeutender Jugendwerke, wie die Mitschuldigen oder die Laune des Verliebten, und zu den tiefsinnigen, aber formlosen Dichtungen seines Alters, den Wanderjahren und dem zweiten Theil des Faust, ausdrücklich bekannt hat; sonst würde vielleicht nach Jahrhunderten ein ähnlich überkühner Kritiker diese, wie jene und noch manche andere dazu, aus den Werken des Dichters ausmerzen und sich darin nicht einmal durch die etwa noch vorhandenen Zeugnisse der Freunde und Zeitgenossen derselben beirren lassen. Der Untersatz ferner enthält die unbestreitbare Thatsache, daß die uns von der Tradition als platonisch überlieferten Schriften nicht alle gleich vollkommen sind in der Form und daß einige in dieser Beziehung geradehin mangelhaft und unvollkommen erscheinen; aber welche Dialoge die minder vollkommenen sind, darüber wird immer von Neuem mit ganz subjectiven Gründen gestritten werden, so leicht man sich auch über das Vollkommenste und das schlechthin Verfehlte einigen mag; wir zum Beispiel vermissen weder am Menon, Kratylos und Euthydemos, noch am Lysis, Charmides und Laches, noch auch am Parmenides, namentlich an dem großartig angelegten ersten Theil desselben, Plato's ganz eigenthümliche und einem Nachahmer unerreichbare Kunst, obgleich diesen Dialogen die gleich gewogene, schöne Harmonie des Inhalts und der Form der vollendetsten abgehen mag. Daß nun aus so falschen Prämissen kein richtiger Schluß gezogen

werden kann, liegt am Tage; in der That ist der Schlußsatz, daß Plato dies oder jenes einzelne minder Vollkommene nicht geschrieben habe, nur eine Wiederholung des fehlerhaften Grundsatzes, daß er überhaupt nichts minder Vollkommenes habe schreiben können; daß aber Schaarschmidt in einzelnen Fällen dieser Art nicht einmal das aristotelische Zeugniß gelten läßt, also das subjective Belieben über den objectiven Beweisgrund stellt, haben wir bereits gesehen.

Eine kleine Variation dieses Fehlschlusses wäre es, wenn jemand sagen wollte, Plato könne auch in seiner Jugend nur Großes und Bedeutendes geschaffen haben und daraus folgern, daß verschiedene kleinere und inhaltärmere Dialoge, die man sich bisher als Jugendschriften des großen Mannes gern gefallen ließ, nicht von ihm herrühren können. In der That stellt Schaarschmidt diesen Grundsatz auf, nur in etwas größerer Allgemeinheit, indem er sagt, ein großer Autor pflege nicht mit untergeordneten und mangelhaften Productionen seine schriftstellerische Laufbahn zu beginnen. Hier ist nun sogleich beides anzufechten, die in diesem Satze behauptete Thatsache und die ihm zu Grunde liegende Forderung. Denn daß einzelne große Schriftsteller wirklich mit verhältnißmäßig Unbedeutendem und Mangelhaftem begonnen haben, zeigt das oben angeführte Beispiel Göthe's; daß aber an den Jüngling nicht die Forderung gestellt werden darf, sogleich nach Inhalt und Form Vollendetes zu leisten, daß auch dem größten, nach Vollkommenheit ringenden Geiste die ersten noch unsicheren und fragmentarischen Versuche nicht erspart werden können und niemals erspart geblieben sind, bedarf keines Beweises. Hier verfährt doch Munk consequenter, der die Kategorie der Jugendwerke Plato's ganz streicht und ihn von seinem freilich unhaltbaren Standpunkte aus erst mit dem Tode des Sokrates, also mit dem Eintritt in das reifere Mannesalter, seine schriftstellerische Thätigkeit beginnen läßt. Wenn dagegen Schaarschmidt nicht abgeneigt ist, wieder mit Schleiermacher den Phädros als eine Jugendschrift anzusehen, wo dann freilich die Abfassung eines Lysis, Laches,

Charmides nach diesem ebenso formvollendeten, als eine von der bereits befestigten Ideenlehre getragene Totalität von Erkenntnissen umschließenden Meisterdialog kaum erklärlich wäre, so hat er doch das Gewicht der gegen Schleiermacher's Hypothese von so vielen Seiten geltend gemachten Gründe durch die bloße Hinweisung auf Spengels durchaus nicht unanfechtbare Ansicht über das Verhältniß des Plato zum Isokrates gewiß nicht entkräftet. Ueber die Frage aber, ob jene drei kleineren Dialoge wirklich in einem solchen Grade mangelhaft und unbedeutend sind, daß wie sie nicht einmal als schriftstellerische Anfänge Plato's zulassen dürfen, darüber glaube ich mich zur Genüge in den Einleitungen zu denselben ausgesprochen zu haben und finde auch jetzt nach Schaarschmidt's Erörterungen keinen Grund, sie, ungeachtet der früher erwähnten klaren Bezugnahme des Aristoteles auf wenigstens zwei derselben, zu verwerfen.

Auf einem andern Gebiete würde ein anderer Fehlschluß etwa folgendermaßen lauten: Plato kann sich in wesentlichen Punkten seiner Lehre nicht widersprochen haben; nun finden sich in mehreren angeblich platonischen Dialogen dergleichen Widersprüche, also können diese Dialoge nicht platonisch seyn. Auch hier ist der Obersatz in drei Beziehungen unrichtig. Er geht von der Voraussetzung aus, daß die unzweifelhaft echten Dialoge die vollständige platonische Lehre ohne wesentliche Verschiedenheiten enthalten; aber diese Voraussetzung ist nach zwei Seiten hin thatsächlich falsch; zunächst enthalten überhaupt die Schriften Plato's nicht seine vollständige Lehre, sondern alle bedürfen der Ergänzung durch seine mündlichen Vorträge, soweit wir von denselben durch Aristoteles unterrichtet sind; sodann finden wir gerade in jenen drei mehrfach genannten bestbeglaubigten so wesentliche Verschiedenheiten, daß wir aus ihnen am wenigsten eine vollkommen harmonische platonische Lehrnorm herstellen können. Er ist ferner mit einem logischen Fehler behaftet; denn von einem Widerspruch könnte nur dann bei Plato die Rede seyn, wenn er in demselben Dialog oder doch in Dialogen, die derselben Zeit angehören, Widersprechendes gelehrt

hätte; wenn er aber zu verschiedenen Zeiten Verschiedenes lehrte, so kann wol von Fortschritten, vielleicht auch von Rückschritten die Rede seyn, aber wir dürfen ihn so wenig, wie andere Denker, die in ähnlicher Weise sich fortgebildet und frühere Ansichten modifizirt haben, mit dem Vorwurfe des Widerspruches belasten. Endlich stellt er wieder die unberechtigte Forderung an Plato, daß er in einem ungewöhnlich langen und reichen, zum größten Theil der Philosophie und ihrer Verbreitung durch Lehre und Schrift geweihten Leben immer derselbe geblieben sey und nie über denselben Gegenstand verschieden gedacht und gelehrt habe. Welcher Philosoph alter und neuer Zeit würde wol vor dieser Forderung bestehen? Denn den Aristoteles wird doch niemand als ein solches Beispiel eines unbeweglichen Philosophen anführen wollen, da uns ja nicht mehr die Schriften des werdenden, sondern nur die des längst vollendeten und zur Geschlossenheit eines festgefügten Systems durchgedrungenen Denkers vorliegen. Geradezu vermessen aber wäre es, einen so lebendigen, dialektischen Geist, wie Plato, der nichts mehr haßte, als erstarrenden Formalismus und Dogmatismus, der nichts mehr liebte und kräftiger übte, als den mächtigen, immer lebendigen Strom einer bald das Alte zerstörenden, bald wieder neues Land ansetzenden, aber in immer neuen Formen und Wendungen sich fortbewegenden Dialektik, in die engsten Grenzen einer festbestimmten Lehrnorm oder gar eines Systems bannen und dann behaupten zu wollen, daß alles, was selbst in einzelnen genügend beglaubigten Dialogen entweder ahnungsvoll und vielleicht schon an Aristoteles anklingend über diese Grenzen hinausschweift oder auch die wechselnden Stadien bezeichnet, auf denen der große Denker allmälig zu dem Mittelpunkt seiner Philosophie, zu der Ideenlehre, durchgedrungen ist und dieselbe bis in sein höchstes Alter schärfer auszubilden und gegen alle Widersprüche zu sichern sich bemüht hat, nicht ihm selbst, sondern einem bereits zum Aristoteles hinüberschielenden Fälscher zuzuschreiben sey. Da nun auch der Untersatz dahin zu berichtigen ist, daß scheinbare Widersprüche dieser Art grade am

meisten in jenen Dialogen vorkommen, die wir zu den am besten oder doch hinreichend beglaubigten rechnen dürfen, so fällt der ganze Schluß in sich zusammen. Oder sollten wir etwa auch alle jene Dialoge, in denen die Ideenlehre entweder noch gar nicht oder erst in schwachen Anfängen vorkommt und von denen einige sich grade durch eine hohe Vollendung der Form auszeichnen, wegen dieser Differenz ausstoßen wollen? Denn eine größere Differenz kann es doch nicht geben, als wenn in einzelnen irgend einem Philosophen zugeschriebenen Schriften das Grundprinzip seiner Lehre gar nicht erwähnt wird. Und doch wird kein umsichtiger Kritiker an ihrer Echtheit zweifeln, wenn sie sonst durch gute Zeugnisse oder durch die unverkennbare Eigenart des Geistes ihres Verfassers sich als seine Werke ausgewiesen haben; man wird dann eben annehmen, daß sie einer Zeit angehören, wo der Philosoph jenes Grundprinzip noch gar nicht gefunden hatte. Aber grade bei Schaarschmidt, der wieder mit Schleiermacher den Phädros als Jugendschrift nimmt und doch auch die Echtheit des Protagoras und Gorgias nicht bezweifelt, obgleich beide die Ideenlehre nicht haben, tritt doch jene Differenz viel greller hervor, als bei denen, die in Plato's Schriften den sich stufenweise entwickelnden Denker verfolgen zu können glauben; denn er muß nun nothwendig mit den Anhängern des methodischen Prinzips annehmen, wie er es wirklich thut, daß Plato in jenen beiden Dialogen absichtlich mit der Ideenlehre zurückgehalten habe, weil die eigenthümlichen Motive dieser Stücke das Herbeiziehen der Ideen nicht zuließen; dabei wird er aber doch einige Noth haben, die Frage zu beantworten, wie grade in zwei Dialogen, deren eigentliches Motiv die Nachweisung des Gegensatzes des Wissens und der Meinung an den Grundwahrheiten der Ethik bildet, die Ideenlehre, die allein in Plato's Sinne die schärfste Grenze zwischen Meinen und Wissen zieht, unberührt bleiben durfte oder mußte. Denn wenn Schaarschmidt einmal in einer ähnlichen Wendung, wie Ueberweg, es für denkbar erklärt, daß Plato schon früh die Ideenlehre gefunden habe, aber erst später zu dem Unterbau derselben

durch psychologische Begründung fortgeschritten sey, was ungefähr so viel sagen will, als daß er die Ideen zuerst intuitiv entdeckt und dann discursiv entwickelt habe, so kann doch eine solche Möglichkeit am wenigsten das Fehlen der Ideenlehre in zwei Hauptdialogen erklären, da einerseits gerade in diesen gar nichts von einer psychologischen Begründung derselben vorkommt, andererseits doch, wo eine solche Grundlegung wirklich versucht wurde, wie dies im Theätet geschehen ist, auch der Hinweis auf das zu Begründende, wie er am Ende dieses Dialogs gegeben wird, unmöglich fehlen durfte. Daß aber durch jene Annahme dem Plato ein völlig unphilosophisches und unmethodisches Verfahren zugemuthet würde, haben wir bereits früher mit Hinweisung auf einige große Philosophen der neueren Zeit nachgewiesen; denn die hier und da wol versuchte Parallele des Plato mit dem jugendlichen Schelling, dem schon bei der ersten Ausgabe seiner Ideen zu einer Philosophie der Natur die Grundzüge seines Systems feststanden, müssen wir entschieden zurückweisen, da Schelling nie, auch nicht in seinen späteren Wandlungen, zu einer dialektischen oder gar psychologischen Begründung seiner Lehre gelangt, sondern immer auf dem zuerst eingeschlagenen Wege der Intuition oder, wie er selbst es nannte, intellectuellen Anschauung fortgewandelt ist.

Eine dritte Reihe von Fehlschlüssen mag aus der bekannten Stelle im Phädros hergenommen werden, in welcher Plato sich über die Motive und Zwecke aller Schriftstellerei, gewiß also doch auch seiner eigenen, ausspricht. Indem wir nicht anstehen, die Darstellung dieser Motive als eine der gelungensten Partieen in Schaarschmidt's Buche zu bezeichnen, begegnen wir doch auch hier verschiedenen in verschiedenen Wendungen wiederkehrenden übereilten Aufstellungen, aus denen dann auf die Beziehung auf die Echtheit gewisser Dialoge dieselben unberechtigten Folgerungen gezogen werden. Das Wesentliche ist hier immer der Satz, daß solche Schriften, die dem dort entworfenen Urbilde der Schriftstellerei nicht entsprechen, verworfen werden müssen, da Plato doch in der Praxis seiner Theorie nicht könne widerspro-

chen haben. Hiebei liegt nun zuerst schon als ein πρῶτον ψεῦδος die Voraussetzung zu Grunde, daß der Phädros seine erste Schrift gewesen sey und deshalb die dort aufgestellten Regeln maßgebend seyn müssen für alle seine Dialoge überhaupt, während den Anderen, die diese Voraussetzung aus bewegenden Gründen nicht annehmen, sie doch bloß für die später geschriebenen Dialoge als maßgebend gelten können; sodann die zweite, daß Plato seine dort ausgesprochene Ansicht von dem Zwecke der Schriftstellerei nie geändert habe, worauf wir indessen kein besonderes Gewicht legen wollen, da wir das Gegentheil nicht beweisen können; praktisch wenigstens hat er namentlich in den Gesetzen nicht mehr danach gehandelt, da doch schwerlich anzunehmen ist, daß er vorher schon in seinen Akroasen diese in das Einzelnste gehende Gesetzgebung des Musterstaates werde gegeben haben. Wer nun aber doch ein so großes Gewicht auf jene Erklärungen legt, die als Worte des aller Schriftstellerei abholden Sokrates etwas zugespitzt gefaßt sind, der wird vor allen Dingen sie richtig und in ihrem ganzen Zusammenhange auffassen müssen. Schaarschmidt seinerseits hebt aus denselben neben dem von K. F. Hermann in den Vordergrund gestellten Zwecke, die schon zum Wissen gelangten Jünger der Philosophie an das Gelernte durch treue Nachbildung der Weise, wie sie es gelernt, zu erinnern — den er selbst indessen allzu einseitig dahin bestimmt, daß der sokratische Dialog der Wiedererinnerung der wirklich stattgehabten dialogischen Begriffserörterungen des verewigten Meisters dienen solle, während doch Plato gewiß schon damals auch an seine eigene Lehre und an die Jünger derselben dachte — besonders jenes heitere, den schön aber kurz blühenden Adonisgärtchen vergleichbare Spiel der schönen Kunst hervor, das Plato auch anderswo, insofern es auf ernste und edle Gegenstände angewendet wird, zu empfehlen und begeistert zu preisen pflegt und legt gerade auf dieses, also auf die künstlerische Schönheit, durch welche sich der Dialog zum philosophischen Drama abrundet, den Hauptaccent. Aber Schaarschmidt trägt hier einerseits zu viel in Plato's Worte hinein, in

welchen eben nur das schöne Spiel der philosophischen Schriftstellerei dem schöneren Ernste der mündlichen dialogischen Belehrung entgegengesetzt und von einer der Poesie analogen Kunstgestaltung derselben gar nicht geredet wird; andererseits darf man doch aus jenen Worten nicht folgern, daß Plato nicht auch einmal, wo es ihm gerade nöthig schien, am meisten den Zweck der ὑπόμνησις εἰδότων habe herauskehren wollen, wo dann die Seite der spielenden Kunst, wenn auch nicht ganz verschwinden, doch mehr zurücktreten durfte, ein Fall, der besonders bei streng dialektischen Entwicklungen eintreten konnte; dazu kommt noch, daß Plato's Theorie doch den Fall nicht ausschließen kann, daß ihm selbst im höheren Alter die schöpferische Kraft der schönen Formgestaltung mehr und mehr geschwunden und dafür das lehrhafte Element hervorgetreten sey, wie dies in den Gesetzen unleugbar der Fall ist und daher wol auch leicht für den mit ihnen so geistverwandten Philebos angenommen werden kann. Endlich aber hat Schaarschmidt, wie Hermann, ein drittes Moment ganz übersehen, das Plato nicht minder, als jene beiden, hervorhebt; dies ist das Moment der eigenen, durch schriftliche Aufzeichnungen befestigten Erinnerung an früher Gelerntes oder Gedachtes, wovon er ja entschieden in den Worten spricht, daß Theut durch seine Schrifterfindung nicht ein Mittel für das Gedächtniß, sondern für die Erinnerung gefunden habe und daß der Schreibende sich selbst Erinnerungen in seine Schatzkammer sammle, um sie gegen die Vergeßlichkeit des Alters zu sichern. Was ist das doch anders, als die Aufzeichnung der Wege, auf denen der Denker lernend oder erfindend zu seinen höchsten Erkenntnissen gelangt ist, also, wenn man will, Selbstbekenntnisse, in denen er sich selbst und seinen Geistesgenossen Rechenschaft ablegt über die Fragen, die ihn am meisten beschäftigt haben und über die Wege, die er zu ihrer Lösung eingeschlagen hat? Wer darf sich da nach solchen Erklärungen des Philosophen für berechtigt halten, Dialoge, in denen besonders diese Seite, ebenfalls mit Verzichtleistung auf die feinste dramatische Durchbildung, hervortritt, dem Plato von

vorn herein abzusprechen? Aber Schaarschmidt macht noch verschiedene andere Voraussetzungen, die in jener Stelle gar nicht begründet, sondern willkürlich von einigen Musterdialogen hergenommen sind. Da wird von allen seinen Schriften Universalität des Inhalts oder eine Totalität philosophischer Weltanschauungen gefordert, und deshalb der Parmenides verworfen, weil er nur von der Ideenlehre und Dialektik, der Sophistes, weil er nur von der Sophistik, der Kratylos, weil er nur von der Richtigkeit der Bezeichnung der Begriffe durch Worte, Lysis und Laches, weil sie nur von Liebe und Tapferkeit handeln. Wir fragen hier zuvörderst wieder, wer uns das Recht gibt, die Möglichkeit zu bestreiten, daß Plato auch Schriften verfaßt habe, in denen jene Universalität der Anschauungen und Erkenntnisse nicht hervortritt, sey es nun, daß sie sich durchaus mit einzelnen dialektischen oder ethischen Problemen beschäftigen oder daß sie, als Werke des jugendlichen Denkers, einen Standpunkt bezeichnen, auf dem er selbst noch nicht zu einer alle Gebiete des Wissens umfassenden und durchdringenden Erkenntniß gelangt war. Hier kehrt ja doch der erste Fehlschluß wieder, daß Plato nur Vollkommenes geschrieben haben könne, weil einige seiner Dialoge bis auf einen gewissen Grad vollkommen sind. Aber auch hier liegt in den Prämissen eine doppelte Unrichtigkeit; denn wenigstens in einem jener Musterdialoge, in dem Protagoras, vermissen wir durchaus noch jene gepriesene Universalität; sodann aber ist der Zweck aller vorher genannten Dialoge, im Sinne jener veralteten Auffassungsweise, der doch schon Schleiermacher ein Ende gemacht haben sollte, viel zu einseitig angegeben; denn weder geht der Sophistes in der Erklärung der Sophistik, noch der Kratylos in dem Urtheil über die Richtigkeit der Wortbezeichnung, noch der Parmenides ganz in der Dialektik, ja nicht einmal Lysis und Laches in den Bestimmungen der Freundschaft und der Tapferkeit auf, sondern überall finden wir schon hier wenigstens dies Streben nach einer gewissen Universalität, das freilich am glänzendsten erst in der mit Phädros beginnenden Reihe von Dialogen, also mit der voll-

kommen befestigten Ideenlehre, hervortritt. Ferner wird in den angefochtenen Dialogen die Harmonie des theoretischen und praktischen Elements vermißt, wie sie überall in den echten sich finden soll; auch hier dieselbe unberechtigte Forderung, daß eine solche Harmonie in allen platonischen Schriften und überall in der vollkommensten Weise vorhanden sein müsse, auch hier die unrichtige Behauptung, daß irgend einem jener Dialoge das praktische oder ethische Element gänzlich fehle, auch hier die fehlende Rücksichtnahme auf einen der bestbezeugten Dialoge, den Timäos, in welchem doch gewiß das Theoretische überwiegt, auch hier die unstatthafte Beschränkung des platonischen Geistes auf die Ausbildung der Ethik, während seine Größe eben darin besteht, daß er, allerdings von dem ethischen Interesse des Sokrates ausgehend, auch die von ihm zuerst wissenschaftlich aus gebildete Dialektik und die Physik mit der Ethik, der Erste unter allen Philosophen, in einen organischen Zusammenhang zu bringen wußte. Wieder werden im Parmenides und im Kratylos, ja selbst im Sophistes und Philebos, nur einseitig abgehandelte Spezialuntersuchungen gefunden, in denen aber doch eine Menge heterogener Dinge durch einander gemischt sein sollen. Auch soll ihnen, wie ihren Unglücksgefährten, neben der Vollendung der Form der hohe, kleinen Geistern eben unerreichbare Idealismus der ästhetisch-sittlichen Weltanschauung Plato's und die poetische Einheit fehlen. Bleiben wir hier nur einmal bei dem Philebos stehen, so müssen wir bekennen, daß wir niemanden um seine Kenntniß platonischer Dinge beneiden, der in diesem gedankenschweren, wenn auch in der Form weniger vollendeten Dialog, welcher den kühnen Versuch macht, eine auf ein neues Prinzip gegründete Ethik eben so wohl dialektisch zu begründen, als an die ewigen Formgesetze der Natur und an den Gedanken des alle Form hervorbringenden νοῦς anzuknüpfen, nichts als eine verworrene Spezialuntersuchung findet und da Idealismus und eine ästhetisch-sittliche Weltanschauung vermißt, wo die ganze Untersuchung auf die Anerkennung der höchsten Macht und Bedeutung der Ideen gegründet ist und Alles auf die innigste Ver-

bindung und wesentliche Einheit des Ethischen und Aesthetischen abzweckt. Die häufig wiederkehrenden Kraftsprüche von Plumpheiten, Abgeschmacktheiten, klappernden Schulformeln und ähnlichen lieblichen Dingen, von denen jene Dialoge strotzen sollen, wären doch wol auch im Interesse des guten Geschmacks am liebsten unterblieben, da sie nichts beweisen und, auf Dialoge angewendet, die schon Aristoteles als echt annimmt und mit denen Plato bisher so vielen tiefen Denkern genügt hat, doch immer den, der einer so tumultuarischen Beweisführung nicht folgen kann, einer ähnlichen Plumpheit des ästhetischen oder philosophischen Sinnes bezüchtigen.

Ein vierter Fehlschluß würde den folgenden Gang nehmen: Plato war schon Herakleiteer gewesen, ehe er des Sokrates Schüler ward; nun finden wir einige angeblich platonische Dialoge, die noch auf dem Standpunkte des reinen Sokratismus stehen; folglich können diese nicht von Plato sein. Wir mögen hier beide Prämissen, wenn auch nicht ohne einige Beschränkung, zugestehen, müssen aber den Schluß für durchaus verfehlt erklären. Der Obersatz enthält die vom Aristoteles (Metaphysik 1, 6.) berichtete Thatsache, daß Plato schon in seiner Jugend mit dem Kratylos und den herakleitischen Ansichten vertraut geworden sey und diese sich in Beziehung auf die sinnlich wahrnehmbaren Dinge angeeignet, dann aber, als er die Lehre des Sokrates vernommen, um über dem Fluß der Erscheinungen ein Festes zu haben, die allgemeinen Begriffe des Sokrates, namentlich die ethischen, aufgenommen, neben und über die Einzildinge gestellt und Ideen genannt habe. Wir haben gar keinen Grund, diese Angabe zu bezweifeln, müssen aber von vorn herein die etwa mögliche Folgerung abweisen, als sei Plato schon bald, nachdem er des Sokrates Schüler geworden, auf jene Hypostasirung der Ideen gekommen, wovon doch selbst in einigen Schriften, die erst nach dem Tode des Sokrates geschrieben sein können, noch gar keine Spur vorliegt. Auch der Untersatz ist richtig, nur daß wir uns bescheiden müssen, in allen solchen Punkten, wo nicht bereits die Ideenlehre eingreift, keine ganz

feste Grenze zwischen dem Sokratischen und Platonischen ziehen zu können, daß wir aber doch einigen Grund zu der Annahme haben, daß Plato schon in einigen seiner frühesten Dialoge den Versuch gemacht habe, über Sokrates hinauszugehen; so führt er im Lysis zur Begründung zweier entgegengesetzter Ansichten über die Freundschaft die naturphilosophischen Lehren des Herakleitos und des Empedokles an, was Sokrates bei einer so rein ethischen Frage schwerlich gethan haben würde. Ganz verfehlt aber ist nun der Schluß, daß alle Dialoge, in denen das Sokratische noch vorherrscht, unplatonisch seyen; denn abgesehen davon, daß dann ja auch der Protagoras der gleichen Verdammniß verfallen würde, wer wird es nicht natürlich und wahrscheinlich finden, daß Plato, als er aus dem Munde des Sokrates eine so ganz neue Weisheit vernahm, nun nicht sofort übereilte Vermittlungsversuche zwischen Sokrates und Herakleitos unternahm, sondern die naturphilosophischen Speculationen für einige Zeit zurückstellte, um sich mit frischer, ungetheilter Begeisterung dem großen Lehrer hinzugeben? So hing ja auch Fichte in seinen ersten Schriften noch ganz an Kant, Schelling an Fichte, Hegel an Schelling, obgleich alle diese Denker auch schon von diesem oder jenem früheren System Kenntniß hatten; wie viel gewaltiger aber mußte doch die fast dämonisch auf alle seine Schüler einwirkende Persönlichkeit des Sokrates den Geist eines Jünglings, wie Plato, mit sich fortreißen und sich eine Zeit lang gleichsam dienstbar machen? Wenn nun aber Schaarschmidt, mit Beziehung auf die Stelle im Phädros, sagt, es wäre ja lächerlich gewesen, wenn Plato noch zu Lebzeiten des Sokrates Erinnerungen an ihn hätte schreiben wollen, so müssen wir noch einmal darauf zurückkommen, daß die ὑπομνήματα, in welche Plato den Zweck der Schriftstellerei setzt, nicht bloß für Andere, sondern auch für den Schriftsteller selbst bestimmt sind, der die empfangenen neuen Wahrheiten sich durch Reproduction zu festem, unverlierbarem Besitz aneignen will.

Zu diesen mehr prinzipiellen Paralogismen gesellen sich nun noch verschiedene andere, die bald hier bald da bei dem

Urtheil über die einzelnen angefochtenen Dialoge verwendet werden. Wir stellen hier in aller Kürze die hauptsächlichsten derselben mehr rhapsodisch, als in strenger Folge, zusammen, um weitere Grundlagen eines zusammenfassenden Urtheils über Schaarschmidt's einzelne Athetesen zu gewinnen.

Worte und Wendungen, Bilder und Sprüchwörter, auch ganze Gedankenreihen, die sich in den Musterdialogen finden, wiederholen sich in anderen minder beglaubigten und erwecken dadurch den Verdacht nachahmender Fälschung. Aber soll denn von allen Schriftstellern Plato allein nicht seine Lieblingsworte und Lieblingswendungen, seine gern wiederholten Bilder und Sprüche gehabt haben, und müssen nicht bei ähnlichen Entwickelungen ähnliche Gedankenreihen vorkommen? Nur da, wo ganze platonische Sätze wörtlich entlehnt werden, wo Platonisches unpassend oder affectirt angewendet, mit Haaren herbeigezogen, ungeschickt zusammengehäuft, geschmacklos mit Fremdartigem vermischt wird, tritt sofort der Fälscher hervor. — Umgekehrt finden sich in einzelnen platonischen Schriften Worte, die der aristotelischen Kunstsprache angehören und in den echten Dialogen nicht vorkommen; solche Schriften sind deshalb der Fälschung verdächtig, da Aristoteles seine Kunstsprache sich selbst geschaffen, nicht vom Plato entlehnt hat. Als könnte nicht auch einmal Plato der Schöpfer eines solchen Ausdrucks gewesen seyn, den dann Aristoteles, wie so vieles Andere, von ihm aufnahm. — In einzelnen Dialogen, namentlich dem Sophistes und Politikos, fehlt die sokratische Ironie; dies macht sie verdächtig. In beiden ist ja aber nicht Sokrates der Leiter des Gespräches, sondern der ungenannte Eleat, dem doch ein sokratischer Charakterzug nicht angedichtet werden durfte; in den wenigen Stellen beider Dialoge aber, in denen Sokrates selbst redet, fehlt auch seine Ironie nicht. — In den Dichotomieen derselben beiden Dialoge kommen logische Fehler vor, die doch nicht vom Plato herrühren können; aber wenn wir auch jeden Gedanken an eine Verspottung fremder derartiger Versuche fern halten wollen, weil wir den Gegenstand derselben nicht nach-

weisen können, kann denn nicht auch Plato, als er sich auf das ihm wenig bekannte und damals vom Aristoteles noch nicht urbar gemachte Feld naturhistorischer Specificationen wagte, einmal geirrt haben? Grade ein Fälscher, der den Aristoteles gelesen hätte, würde hier vorsichtiger gewesen seyn. — Die drei dialektischen Dialoge Parmenides, Sophistes, Politikos, sind unplatonisch; denn sie fassen die Dialektik nicht, wie Plato, als die Philosophie selbst, sondern nur als eine die Begriffsbestimmung vorbereitende Kunst und wollen sie um ihrer selbst willen getrieben wissen. Wer will denn aber beweisen, daß Plato vom Anfange an schon der Dialektik jenen hohen Platz angewiesen hat, auf den er sie im Phädros und in der Republik stellt? War es nicht natürlicher, daß er sie zuerst noch im eleatisch-megarischen Sinne als eine Kunst, mit Begriffen zu operiren und dem Gegner schlagfertig entgegenzutreten, auffaßte, und erst nach und nach, je fester er in der Ideenlehre wurde, desto mehr ihren wahren Werth erkannte? Uebrigens ist die Differenz gar nicht so groß; denn um ihrer selbst willen wird sie auch in jenen drei Dialogen nicht getrieben, sondern als ein Mittel zur Erkenntniß der Wahrheit, und auch in der Republik ist sie wol der Weg, der durch das ganze Reich der Ideen bis zu der höchsten hinanführt und insofern die Königin der Wissenschaften, aber doch nicht der ganze Inbegriff der Philosophie; deshalb verschwindet sie sogleich, wenn positive Erörterungen über Politik und Physik beginnen. — In denselben Dialogen, wie auch im Philebos, fehlt die Kunst der Charakterzeichnung und der dramatischen Abrundung, die einem platonischen Dialoge niemals fehlen darf; fehlt sie aber nicht eben so in den Gesetzen? und findet sich im Timäos, ja selbst in den letzten Büchern der Republik, noch viel von dramatischem Leben? Hatte Plato nicht die Berechtigung, jene Kunst einmal zurücktreten zu lassen, wo es ihm weniger auf die typische Zeichnung hervorragender Vertreter der wahren und falschen Weisheit, als auf die Sache selbst, auf die Gewinnung fester und immer festerer Grundlagen für seine Ideenlehre durch Aufstellung und Lösung schwieriger

dialektischer Probleme ankam? Ueberdies fehlt es im Parmenides der Zeichnung der Hauptperson und des Zeno, so wie des jugendlichen Sokrates und selbst der in der Einleitung auftretenden Personen durchaus nicht an echt platonischer Plastik. Im Sophistes und Politikos wollte Plato eben die Hauptrolle weder einer wirklichen Persönlichkeit aus dem Kreise der Megariker zuweisen, weil er keine fand, die ihm dazu geeignet erschien, noch auch dem Sokrates, weil er die eleatisch-megarische Lehre, die so treffliche Wahrheitskeime enthielt, sich lieber durch sich selbst widerlegen oder, wenn man will, fortbilden, als, gleich den verschiedenen sophistischen Irrlehren, vom Sokrates bekämpfen lassen wollte; daher wählte er den Ungenannten, der, farblos wie er selbst war, nun auch die geringe und farblose Zeichnung der anderen Personen bedingte. Ein reicheres und farbigeres Gemälde der Hedoniker und ihrer Gegner, als es der Philebos bietet, wäre allerdings einem Plato auf der Höhe seiner Kunst wol möglich gewesen; aber diese Höhe hatte er damals, wie in den Gesetzen, längst überschritten. — Wiederholt wird in denselben Dialogen die ethische Wärme, der edle, sittliche Unwille über das Treiben der Sophisten und ihrer Anhänger, die Darstellung sittlich edler, philosophischer Gesinnung durch nachahmungswürdige Charakterbilder vermißt, wie wir das Alles an Plato gewohnt sind; muß denn aber immer ethisirt werden, auch wo es auf rein dialektische Probleme ankommt, bei deren Entwicklung und ruhiger Würdigung die sittliche Entrüstung weder Raum noch Gegenstand findet? Wer übrigens in dem, wenn auch nicht grade dramatisch lebendigen Kampfe gegen die schwächliche Halbheit und Anmaßung der ihr Meinen für Wissen haltenden Dünkelweisheit und in dem echt philosophischen Streben nach der ganzen und reinen Wahrheit doch auch ein sittliches Moment findet, wird dies in keinem jener Dialoge vermissen, weder in der Bekämpfung des Materialismus im Sophistes, noch in der doch gewiß von der ernstesten sittlichen Gesinnung getragenen Niederwerfung des nackten Hedonismus im Philebos. — In den angezweifelten Dialogen

kommen zum Theil des Plato unwürdige Trivialitäten vor; aber zugegeben, daß sie uns als Trivialitäten erscheinen, so waren sie es doch vielleicht nicht zu einer Zeit, wo die Philosophie noch in den Kinderschuhen ging, wo Dinge, die jetzt jedem Anfänger geläufig sind, neu und schwierig erschienen und Sokrates eben erst begonnen hatte, das Denken an allgemeine Begriffe zu fesseln. An Trivialitäten solcher Art aber fehlt es am wenigsten in den Gesetzen. — Nicht wenige Dialoge schließen mit einem negativen Ergebniß ab und können daher nicht platonisch seyn. Waren denn aber jene alten Platoniker, die von mäeutischen, peiraistischen, elenktischen Dialogen Plato's redeten, sämmtlich verblendete Menschen? Alle Dialoge bilden ja eine, wenn auch nicht von vorn herein methodisch angelegte, aber doch innerlich zusammenhangende und sich gegenseitig ergänzende Reihe; da mußte ja wol Plato oft erst der richtigen Erkenntniß durch vorläufige Anregung der wichtigsten Fragen und durch Hinwegräumung der entgegenstehenden Irrthümer Bahn brechen, so daß die Negation, mit welcher einzelne Dialoge abschließen, doch nur die Vorstufe einer nachfolgenden Position ist und diese im Grunde schon in sich schließt. Grade so ist es ja im Theätet, dessen scheinbar negatives Ergebniß doch positiv genug ist; warum wollten wir nun im Parmenides, der allerdings mit einer trostlosen Negation abzuschließen scheint, die Hauptposition verkennen, daß weder das Eine als spröde, punktuelle Einheit, noch das Viele als unbestimmte, auseinanderfallende Menge aufgefaßt werden darf, wenn man vermittelst der Ideen die Wahrheit des Seyns erkennen will, und daß selbst aus dem Schein des Seyns die Nothwendigkeit des wahrhaft Seyenden hervorgeht? Lysis, Laches und Charmides enthalten des Positiven genug zur Bestimmung der ethischen Begriffe, die in ihnen behandelt werden, und wenn sie den Tugendbegriff noch nicht in seiner ganzen Fülle erschöpfen, so gilt dasselbe vom Protagoras, der sogar mit einer Concession an die Hedoniker abschließt, die selbst einen Forscher wie Hermann getäuscht hat. Aehnliches wird sich vom Kratylos, der

ganz positiv mit der Hinweisung auf die in der Sprache nie vollkommen auszudrückenden Ideen schließt, vom Menon und Euthydemos nachweisen lassen und ist zum Theil längst nachgewiesen. Vor der Zumuthung, daß Plato, wenn er dem Leser ein Räthsel aufgibt, auch allemal das Lösungswort desselben darunter setzen müsse, hat ja schon Schleiermacher gewarnt. — Das hypothetische Verfahren im Parmenides und im Menon soll unplatonisch seyn; ist es aber überhaupt unphilosophisch und nicht vielmehr in einzelnen Fällen das allein mögliche? übrigens ist die Methode im zweiten Theil des Parmenides nicht die sokratische, sondern die zenonische und wol auch megarische, und die Aufstellung einer Hypothesis, um alle Seiten des Gegenstandes zu erörtern, findet sich auch im Phädon. — Weil Plato im Gorgias und Protagoras bereits das Verhältniß der Lust zum Guten behandelt, auch in der Republik davon gesprochen hat, war es unnöthig, es noch einmal geflissentlich im Philebos zu behandeln. Wenn nun aber Plato später durch fortgesetzte Forschung dahin gelangte, jenes Verhältniß anders und gründlicher aufzufassen, mußte er da den Gegenstand nicht noch einmal behandeln? — Aristoteles soll einen platonischen Philebos nicht vor sich gehabt haben, weil er ihn sonst, wie er es eben mit Plato zu machen pflegt, kritisirt hätte; er kritisirt ihn ja aber wirklich. — Sokrates geht im Euthydemos nicht, wie sonst immer, auf den hedonistischen Kern der sophistischen Weltanschauung ein; dies erweckt Verdacht gegen die Echtheit des Dialogs. Wenn nun aber jenes eristische Sophistenpaar, das dort mit unvergleichlicher Komik geschildert wird, sich in der That nur auf diesem engen Felde einer trugvollen Dialektik tummelte und sich zu hedonistischen oder überhaupt ethischen Grundsätzen gar nicht verstieg, warum hätte ihnen denn Plato Grundsätze dieser Art unterschieben müssen? War überhaupt jeder der sogenannten Sophisten — man weiß, wie vieldeutig und vielumfassend diese Bezeichnung war — nothwendig auch ein Hedoniker? Den ethischen Gegensatz zu dem Treiben der beiden Wort- und Klopffechter bilden übrigens die auf den

Begriff der ἐπιςήμη und der Tugend lossteuernden Unterredungen des Sokrates mit dem Kleinias. — Der Kratylos wird verdächtig, weil in demselben mehrmals auf jenen frommen Euthyphron spöttisch angespielt wird, der sonst nur noch in dem unechten Dialog, der seinen Namen trägt, vorkommt. Nun ist ja die Unechtheit des Euthyphron selbst noch gar nicht zweifellos erwiesen; aber wenn sie es auch wäre, wird denn ein Dialog deshalb sogleich verdächtig, weil er einer Person gedenkt, die auch in einer unechten Schrift vorkommt? Die meisten entschieden unechten Dialoge haben ja doch ihre Personen aus echten entlehnt; wer wird nun diese alle wol deshalb verdächtigen mögen? Nur dann, wenn im Kratylos eine bestimmte Beziehung auf den Euthyphron vorhanden wäre, so daß etwa einer früheren Unterredung des Sokrates mit demselben über die Frömmigkeit gedacht würde, könnte ein solcher Verdacht entstehen, der hier um so unstatthafter wäre, da von dem Prozesse gegen Sokrates, in dessen Beginn jenes Gespräch gesetzt wird, im Kratylos mit keinem Worte die Rede ist. — Die Reisen des Plato nach Megara, Großgriechenland und Sicilien werden für Erdichtungen erklärt, weil doch Plato den Eleatismus und Pythagoreismus auch in Athen habe kennen lernen können. Gewiß konnte er das; aber was wird dadurch bewiesen? wird durch eine solche Möglichkeit eine überlieferte Thatsache widerlegt? Thatsachen mögen bezweifelt werden, wenn sie nachweislich von unkritischen oder unglaubwürdigen Gewährsmännern berichtet sind; als falsch erwiesen werden sie erst dann, wenn entweder eine innere Unmöglichkeit ihres Geschehens vorhanden, oder aus guter Quelle eine andere, mit ihnen unvereinbare Thatsache überliefert ist. Hier findet nun keiner von diesen drei Fällen statt; der Zweifel, den Schaarschmidt und v. Stein gegen diese Reisen ausgesprochen, hat daher nur eine subjective Bedeutung. Ueberdies, wer mag es wol überflüssig nennen, wenn Plato nach des Sokrates Tode durch persönlichen Verkehr mit den Koryphäen jener beiden Richtungen sich dieselben noch inniger aneignen wollte? Wie viele pilgerten doch

einst nach dem fernen Königsberg, um Kant zu hören, dessen Schriften sie ja auch zu Hause lesen konnten.

Werfen wir nun noch einen Blick auf die einzelnen Athetesen, um zu sehen, wie überall jene Paralogismen auf Schaarschmidt's Kritik störend eingewirkt und ihn an einer unbefangenen Würdigung der fraglichen Dialoge gehindert haben, wobei wir im Uebrigen durchaus nicht verkennen dürfen, daß er mit scharfem und feinem Blick manche Schwierigkeiten, Schwächen und Anstöße in verschiedenen Dialogen zuerst aufgefunden und dadurch die platonische Kritik wesentlich gefördert hat, die sich nun schon der Mühe wird unterziehen müssen, alle als platonisch überlieferte Schriften nochmals nach Form und Inhalt auf das Genaueste durchzuarbeiten, um den einzelnen, so weit es möglich ist, ihre Echtheit und ihre Stellung im Gesammtorganismus der platonischen Werke zu sichern.

Schaarschmidt theilt die nach seiner Ansicht unechten Dialoge in drei Gruppen; die erste besteht aus denen, über deren Unechtheit die Akten schon früher geschlossen waren und die wir daher hier um so füglicher unbesprochen lassen können, da wir längst darauf verzichtet haben, den größeren Hippias und den ersten Alkibiades zu retten und auch den Ion vorläufig gern preisgeben. Die zweite Gruppe setzt er aus jenen größeren Dialogen zusammen, die nach Inhalt und Form für unsere Auffassung Plato's von wesentlichem Einflusse seyn würden, wenn sie echt wären; es sind deren sieben: Parmenides, Sophistes, Politikos, Kratylos, Philebos, Euthydemos, Menon; um diese also wird sich nun wol demnächst nach seinem Vorgange der heftigste Kampf bewegen. In eine dritte Gruppe wirft er alle jene kleineren zusammen, die für die platonische Philosophie relativ gleichgültig seyn sollen und die bis jetzt noch ziemlich allgemein als echt angenommen werden; es sind das wieder sieben: der kleinere Hippias, Euthyphron, Lysis, Laches, Charmides, Apologie und Kriton; doch will er die beiden letztgenannten Schriften nicht schlechthin verwerfen, sondern das Urtheil über ihre Echtheit dem subjectiven Belieben anheimstellen,

wodurch denn allerdings wenig gewonnen wird. Wir selbst sondern in jener zweiten und wichtigsten Gruppe wieder die vier, in denen Schaarschmidt aristotelische Einflüsse bemerkt, Parmenides, Sophistes, Politikos, Philebos, von den drei andern, in denen er einen zwar verfälschten, aber doch mit Aristotelischem nicht gemischten Platonismus findet, um in dieser Reihenfolge die einzelnen Athetesen kurz zu überblicken und das Gewicht derselben nach den vier Momenten des Lehrinhalts, der Lehrmethode, der Kunstform und der Sprache zu prüfen.

Den gewichtigsten Grund gegen den Parmenides hat schon Ueberweg vorweggenommen, das bedenkliche Schweigen des Aristoteles über einen Dialog, in welchem die Ideenlehre mit Argumenten bekämpft wird, deren er sich selbst zu bedienen pflegte, was besonders von dem bekannten τρίτος ἄνθρωπος gilt. Wir haben uns über diesen Punkt bereits im ersten Abschnitt unserer Anzeige ausgesprochen und jenes Schweigen des Aristoteles zu erklären gesucht, wodurch wir, wenn unsere Annahme Anklang fände, wenigstens das erreicht haben würden, daß es nicht mehr als Hauptbeweis gegen die Authentie des Dialogs in's Feld gestellt, sondern nur etwa als ein verstärkendes Gewicht zu anderen, entscheidenderen Beweisen in die Wagschale gelegt werden kann. Diese entscheidenden Beweise aber sind bis jetzt weder von Ueberweg noch von Schaarschmidt beigebracht und weder der Inhalt noch die Form dieses wunderbaren Dialogs ist mit so starken Gründen als unplatonisch dargethan worden, daß selbst das übrigens so entschieden platonische Gepräge desselben dagegen nicht aufzukommen vermöchte. Gegen den Inhalt liegt nun ein doppeltes Bedenken vor, zunächst im ersten Theil des Dialogs die Polemik gegen die platonische Ideenlehre mit Argumenten, die zum Theil aus der Rüstkammer des Aristoteles hergeholt zu seyn scheinen, sodann im zweiten das dem Anschein nach völlig ergebnißlose Schlußergebniß, das durch ein künstliches dialektisches Spiel mit unvermittelten Antinomieen, von denen immer die eine die andere aufhebt, gewonnen wird und zu der Lösung der im ersten Theil aufgeworfenen Fragen nicht

das Mindeste beiträgt, so daß jeder Zusammenhang zwischen beiden Theilen zu schwinden scheint. Wir dürfen aber zur richtigen Würdigung dieser doppelten Schwierigkeit nie vergessen, daß hier nicht Sokrates Leiter des Gespräches ist, sondern Parmenides, und daß namentlich im zweiten Theil, was ja auch Schaarschmidt ausdrücklich zugesteht, die Disputationsweise des Zenon von Elea kopirt wird, die sich wahrscheinlich auch die Megariker angeeignet hatten. Wenn nun der erste Theil so ziemlich die Aporieen erschöpft, die aus dem Standpunkt der alten Philosophie gegen die Ideenlehre vorgebracht werden konnten, so ist doch daraus nicht zu folgern, daß Plato in einer Zeit, wo er den Fund der Ideen nach allen Seiten hin zu befestigen und gegen Zweifel zu schützen rang, alle diese Aporieen, die uns eben diese gewaltige Bewegung seines Denkens darstellen, nicht auch selbst habe finden können, zumal wenn zu seinen eigenen Bedenken sich noch die seiner megarischen Freunde gesellten. Stellt doch auch Aristoteles in den Einleitungen zu seinen speculativsten Schriften unter einer großen Fülle von Aporieen auch solche auf, die er nachher nicht löst und auf seinem Standpunkt wol auch gar nicht lösen konnte. Bei der Darstellung der Ideen als substantieller Urbilder der Einzeldinge lag doch in der That der Einwand des *τρίτος ἄνθρωπος* nicht so fern, wie Ueberweg meint, sondern selbst für einen ungeübten Denker nahe genug. Wie man aber in der hier vorkommenden Unterscheidung der Ideen in drei Klassen einen Einfluß des Aristoteles hat wahrnehmen können, ist uns unverständlich; daß Plato sonst auf diese Unterscheidung nicht zurückkommt, hat doch eben darin seinen Grund, daß er sie hier in dieser propädeutischen Darstellung ein für allemal aufgestellt hatte. Der zweite Theil aber spricht vielmehr für als gegen Plato; denn ein späterer Akademiker — und nur an einen solchen würde man doch denken können — hätte gewiß, wenn er überhaupt jene Fragen aufgeworfen hätte, sie nicht auf diesem schwer verständlichen, sondern auf einem positiveren Wege, etwa durch vermittelnde Heranziehung aristotelischer Gedanken, zu beant-

worten gesucht, es sey denn, daß er ein Interesse daran hatte, die ganze Ideenlehre als unhaltbar nachzuweisen; dann wäre aber die Hinzufügung des zweiten Theils völlig zwecklos gewesen, abgesehen davon, daß wir jene Absicht doch nur etwa einem skeptisirenden Schüler des Arkesilas zutrauen dürften, den als Verfasser des Dialogs zu denken aus den schon früher entwickelten Gründen uns unmöglich ist. Plato aber mußte nothwendig, nachdem er im Theätet die herakleitische Bewegungslehre auf das Gebiet der Sinnenwelt und der sinnlichen Wahrnehmung beschränkt hatte, sich auch an die andere dort nur angedeutete viel schwierigere Arbeit machen, die unbewegte Einheit der Eleaten, die sich spröde dem Gedanken wie dem Worte entzog und durch die ihr allein inwohnende Realität jedes Einzeldaseyn ausschloß, gleichsam in Fluß zu bringen, das heißt mit der Wirklichkeit nach Kräften zu vermitteln; konnte er dies aber besser thun, als indem er mit tief einschneidender Dialektik die in dem Begriffe eines ἓν, das zugleich ὂν sey, verborgenen Widersprüche aufdeckte und ihn in einer Weise zu modifiziren suchte, daß er überhaupt nur ein Gegenstand des Denkens werden konnte? Allerdings bleibt nun das Endergebniß dieser Dialektik, daß die Einheit des Seyns zwar weder die Vielheit noch die Denkbarkeit, das ist die Bestimmbarkeit durch Prädicate, ausschließe, dabei aber doch, sich gleichsam in sich selbst zurücknehmend, sich als einzig Seyendes behaupte, immer noch als ein in der Form auf die höchste Spitze getriebener Widerspruch stehen, als ein Widerspruch, in welchem Seyn und Nichtseyn, Räumlichkeit und Raumlosigkeit, Zeitlichkeit und Zeitlosigkeit des Einen gleichmäßig durch einander gesetzt und aufgehoben werden. Aber es ist ja Parmenides, dem Plato diesen Widerspruch in den Mund legt, um zu zeigen, daß der eleatische Grundgedanke, in seiner ganzen Starrheit festgehalten, nur zum ungelösten Widerspruche führen könne. Wer aber möchte doch die auf diesem Wege gewonnenen, recht positiven Resultate verkennen oder geringschätzen? Die nothwendige Differenziirung der dabei doch immer mit sich identisch bleibenden Einheit, die

Construction eines wahrhaften, nicht der Erscheinung angehörigen, im zeitlosen Moment sich vollziehenden Werdens, die Gedanken, daß der bloße Schein schon hinweise auf das Seyn, daß eine Vielheit qualitativ verschiedener Ideen gedacht werden könne ohne Gefährdung ihrer wesentlichen Einheit und daß ein Hervorgehen derselben aus der höchsten Einheit als ein ewiger Akt möglich sey, ohne sie dem Fluß der Erscheinungswelt preiszugeben. Und solcher, auf der Höhe der Speculation stehender Gedanken sollte ein skeptischer Akademiker aus der denkfaulen Schule des Arkesilas fähig gewesen seyn! Hier ist wahrlich Plato's Geist und Plato's Hand. Daß mit jenen Gedanken nicht alle Fragen des ersten Theils, daß sie überhaupt nicht direct beantwortet werden, ist ja richtig; aber den eleatisirenden Megarikern gegenüber, denen die Mehrheit der Ideen doch nur eine Mehrheit von Bezeichnungen für das Eine, nicht von realen Qualitäten war, war durch jene wenn auch nur vorläufige und formale Vermittlung der Einheit mit der Vielheit die Möglichkeit gegeben, von Ideen überhaupt zu reden als von einer Mehrheit qualitativ bestimmter Einheiten, ohne die höchste, an sich allerdings unerklärbare Einheit alles Seyns in Frage zu stellen. Dabei deutet die zugespitzte Form des Widerspruchs allerdings an, daß hier Gegensätze vorliegen, die auf dialektischem Wege unlösbar sind und deren annähernde Lösung später durch Vermittlung der Psychologie und der Ethik angestrebt wird. Daß aber die Ideen doch nicht als räumlich und zeitlich gesetzt werden dürfen, scheint uns Plato zur Genüge angedeutet zu haben, indem er theils diese Prädicate, wie alle übrigen, sofort wieder antinomisch auflöst, theils das Eine in seiner immanenten Bewegung Größe und Maaß, Zahl und Zeit selbst setzen läßt, was doch ein an sich Raum- und Zeitloses als Prinzip der Ideen voraussetzt. Daß übrigens Plato von einer Inhärenz der Einzeldinge in den Ideen, wie sie Zeller und Susemihl annehmen, nichts weiß, geben wir Schaarschmidt unbedingt zu, können aber von einer solchen Inhärenz auch im Parmenides nichts entdecken. — Daß und warum die Methode unseres

Dialogs nicht die sokratische seyn durfte, wurde schon mehrmals erwähnt; auch sie kann also nicht gegen Plato sprechen, am wenigsten aber die Kunstform und die Sprache, da beide glänzend und zugleich platonisch genug sind, um alle aus dem Inhalt etwa aufsteigenden Zweifel zu bannen. Alles, was hiergegen von den Athetirenden beigebracht wird, ist von geringer Bedeutung. Wenn z. B. Schaarschmidt sich darüber wundert, daß Plato den Inhalt des Gespräches nicht unmittelbar vom Sokrates oder doch von seinem Halbbruder Antiphon, sondern von dem Klazomenier Kephalos empfangen haben solle, so bekennen wir, diese Verwunderung nicht zu verstehen; kann und darf denn überhaupt bei platonischen Dialogen, in denen ja die Persönlichkeit des Verfassers nie hervortritt, auch nur fingirt werden, daß da, wo eine Unterredung nicht dramatisch vorgeführt, sondern wiedererzählt wird, unter den Zuhörern des Erzählers auch Plato gewesen sey? Da könnte man ja ebenso wol fragen, warum Plato erst vom Apollodoros, und nicht vom Sokrates selbst die Hergänge beim Gastmahl des Agathon gehört und warum Phädon dem Echekrates, und nicht auch dem Plato, den Tod des Sokrates berichtet habe. Weshalb aber Plato grade einen solchen Eingang wählte, darüber haben wir uns in der Einleitung zum Parmenides ausgesprochen, wo wir freilich uns die Möglichkeit noch nicht denken konnten, daß spätere Kritiker hier eine ungeschickte Nachbildung eines Theils der Scenerie der Republik finden würden, bloß weil Plato's Brüder, Glaukon und Adeimantos, die dort eine so bedeutende Rolle im Gespräche spielen, hier ebenfalls im Vorübergehen vorkommen, wo doch durch die Einführung des fein gezeichneten Halbbruders Antiphon ihre Erwähnung zur Genüge motivirt wird, und weil hier wie dort ein Kephalos auftritt, während doch beide sonst nicht das Geringste mit einander gemein haben. Mit der Ansicht, daß das Bild des jungen Sokrates, in welchem wir Andern stets die treffliche Zeichnung eines früh für die wahre Philosophie gewonnenen, mit edler, ungetheilter Begeisterung nach Wahrheit ringenden Weisheitsjüngers bewundert

haben, zu einer Karrikatur verzerrt sey, wird wol Schaarschmidt ziemlich allein stehen; ob übrigens das Bild ein geschichtlich richtiges sey, danach wird man hier um so weniger fragen dürfen, da die ganze Zusammenkunft der drei Philosophen eine fingirte ist. Auch in der Sprache hat Schaarschmidt nichts Unplatonisches herausgefunden, als das sonst allerdings nur noch in dem ebenfalls angezweifelten Politikos vorkommende *νόημα*, das ja aber schon der homerischen Sprache angehört und vom Plato, der sonst *διανόημα* vorzieht, hier gerade gewählt wird, um der objectiven Idee den Begriff als bloß subjectives Product des Denkens recht scharf gegenüberzustellen.

Der Sophistes bietet stärkere und vielseitigere Anstöße, die indessen, wie wir gesehen haben, durch das unanfechtbare Zeugniß des Aristoteles überwogen werden. Im Lehrinhalt steht namentlich ein Hauptpunkt in unläugbarem Widerstreit mit dem Platonismus, wie er in den übrigen Dialogen erscheint, womit dann noch einige andere Differenzen zusammenhangen, die ohne diese Verknüpfung schwerlich als solche wären angesehen worden. Es ist dies die Auffassung der Ideen als bewegender und bewegter, mit Seele und Geist ausgestatteter, also lebender und denkender, mitten in der Wechselwirkung des Thuns und Leidens stehender Kräfte oder richtiger Kraftsubstanzen, während in allen übrigen Dialogen, in denen die Ideenlehre in einem größeren Zusammenhange vorkommt, sie als unbewegliche, unveränderliche, nur sich selbst gleiche, jedem Fluß des Daseins ganz entnommene Wesenheiten erscheinen, wo ihnen denn auch keine Seele zugeschrieben werden kann, da sie nicht, wie die Seelen, selbst mit eingehen in die Verbindung mit der Sinnenwelt, sondern die Idee des Lebens ist es, durch deren Mittheilung überhaupt erst Seelen und lebendige Wesen möglich werden. Es wäre vergeblich, diese Differenz in Abrede stellen oder wegvernünfteln zu wollen; nur daß man nicht sofort mit Schaarschmidt von grobem Realismus und aristotelischen den Fälscher verrathenden Einflüssen reden darf. Denn wer die Ideen als substantielle, denkende, weltbewe-

gende, unkörperliche und deshalb über der Sinnenwelt stehende Substanzen annimmt und sich dabei mit solcher Schärfe und Strenge, wie es hier geschieht, dem rohen, himmelstürmenden Materialismus entgegenstellt, dem darf man wol den Vorwurf einer unklaren und unhaltbaren Anschauung, aber nicht den des Realismus (was doch im Grunde gar kein Vorwurf wäre) machen, da diese Auffassung im Gegentheil noch lange nicht Realismus genug hat, um richtig zu sein. Aristoteles aber, der bekanntlich die Immanenz der εἴδη in den Einzeldingen lehrt, in denen sie erst zu ihrer Verwirklichung kommen, steht jener Ansicht so fern, daß ein Halbaristoteliker, wie ihn Schaarschmidt als Verfasser des Dialogs annimmt, kaum auf dieselbe hätte kommen können; wenigstens hätte er dazu nicht erst der Vermittelung des Aristoteles bedurft. Da nun auch in dem spätern Platonismus die Ideen nie in jener Weise aufgefaßt werden, wenn wir nicht etwa bis zum Neuplatonismus hinabsteigen wollen, so werden wir uns, da nun noch das Zeugniß des Aristoteles hinzukommt, doch wol dazu bequemen müssen, den Sophistes als ein Denkzeichen der Entwicklungsgeschichte der platonischen Ideenlehre anzusehen, die damals noch nicht zum vollen Abschluß gekommen war. Mit welchem Recht man eine solche allmälige Entwicklung leugnen und annehmen wollte, Plato sei sofort wie durch eine innere Erleuchtung zu jener vollkommen ausgebildeten Ideenlehre gelangt, wie sie in verschiedenen, der Zeit nach nahe zusammenliegenden Dialogen vor uns steht, begreifen wir um so weniger, da doch eine, noch in seinem höheren Alter begonnene Modification derselben allgemein angenommen wird. Nun können wir doch, wenn wir nicht eben von dem Aberglauben ausgehen, daß Plato schon in früher Jugend seine Ideenlehre intuitiv in voller Klarheit ergriffen habe, in dem Sophistes leicht genug jenes Uebergangsstadium erkennen, auf welchem die Ideen zwar schon, wie die sokratischen Allgemeinbegriffe und die eleatische Einheit, allein alle Wahrheit enthalten, dabei aber doch noch, um eben den Gegensatz zu der starren Unbeweglichkeit des eleatischen Prinzips recht scharf zu

bezeichnen, als bewegte, bewegende, lebendige Kräfte, als geistige Substanzen aufgefaßt werden, deren Wurzeln, wie mehrmals schon hier angedeutet wird, in dem weltordnenden νοῦς liegen, so daß sie nicht nur die letzten Ursachen aller Erkenntniß, sondern auch alles Einzeldaseins sind. Nun mußte aber auch ein Geist, wie Plato, diese unklare Zwischenstufe, wo die Ideen gleichsam gespenstisch zwischen Himmel und Erde schweben und bei näherer Betrachtung doch in den allgemeinen Fluß der Dinge hereingezogen werden, bald wieder verlassen, und da nahm er denn, indem er einen Schritt zu Parmenides zurückthat, aber doch bei der Vielheit und qualitativen Verschiedenheit der Ideen stehen blieb, dieselben als feste, unbewegte, ewige, stets sich selbst gleiche Ursubstanzen, die eben nur durch diese Unwandelbarkeit ihr specifisch bestimmtes Sein behaupten und die alleinige Wahrheit in der täuschenden, dem Gedanken unerfaßbaren Flucht der Dinge darstellen. Sie wurden ihm so das Princip der Erkenntniß der Wahrheit, nicht des Seyns der Dinge selbst, da die Formel, daß die Einzeldinge ihr Seyn und ihre Wahrheit nur durch Theilnahme an den Ideen haben, zunächst doch gewiß auf die nur durch die Ideen mögliche Erkenntniß derselben zu beziehen ist; als er aber zu der Idee aller Ideen, zu der Idee des Guten gelangte, die als absolute Ursubstanz über aller Relativität des Seyns steht, da glaubte er in dieser auch das schaffende Princip aller Dinge wiedergefunden zu haben, das er früher in den einzelnen Ideen suchte. Daß hier immer noch Räthsel genug übrig bleiben, wird niemand verkennen; es hat ja aber auch noch niemand behauptet, daß Plato jene Räthsel wirklich gelöst habe, sondern nur die Art, wie er in immer neuen Wendungen sie zu lösen suchte, erweckt unser Interesse. Uebrigens werden wir doch auch im Sophistes zwei wichtige Bestimmungen erst dann richtig auffassen können, wenn wir, was überhaupt in der alten Philosophie bei jedem Schritt und Tritt nöthig ist, uns die griechischen Bezeichnungen nicht sofort in deutsche umsetzen; zuerst den unendlich fruchtbaren Satz, daß nur das ein ὄν sei, was δύναμις habe; hier ist δύναμις noch gar nicht das, was

wir **Kraft** nennen, sondern zunächst nur das Wirkenkönnen, die reale Möglichkeit des Wirkens, ohne die wir uns nie ein wirklich Seyendes denken können; sodann die scheinbar ganz sophistische Bestimmung, daß den Ideen doch das *πάσχειν* so wenig abgesprochen werden dürfe, als das *ποιεῖν*, weil sie von uns erkannt werden und deshalb ihnen ein *πάσχειν* zukomme; denn hier bezeichnet unser **Leiden** wieder nicht fein genug den Werth des *πάσχειν*, das nichts weiter anzeigt, als das Object einer Thätigkeit, so daß damit nur gesagt wird, daß die Ideen nicht ausgeschlossen werden dürfen von der Relativität alles Daseyns, da das Gedachte nur in Beziehung auf ein Denkendes gefaßt werden kann und umgekehrt. Wer übrigens mit Schaarschmidt annehmen wollte, daß bei der Auffassung der Ideen im Sophistes dieselben, weil sie Leben und Bewegung haben, den Einzeldingen coordinirt würden, der würde auch vom Aristoteles behaupten müssen, daß er, weil die Seele ihm eine Entelechie des Körpers sey, sie dem Körper nebengeordnet habe und dadurch freilich nur sein gründliches Mißverständniß des Aristoteles, wie des Plato an den Tag legen.

Mit jener Ansicht von den Ideen hängt nun auch gewissermaßen die im Sophistes herrschende Darstellung des *ὄν* zusammen, das hier, gleich seinem Gegensatze, dem *μὴ ὄν*, mehr logisch als ontologisch aufgefaßt wird; denn während in spätern Dialogen das den Ideen zugeschriebene wesenhafte Seyn wirkliche Realität, also eine ontologische Bestimmung ist, kam es dem Philosophen hier zunächst nur darauf an, den von den Eleaten ontologisch aufgestellten, aber nicht im Mindesten erklärten und in ihrer Weise auch unerklärbaren Begriff des Seyns dialektisch so zu verarbeiten, daß nun eine Mehrheit von einander specifisch verschiedenen Ideen gesetzt werden konnte, ohne dadurch ihren Antheil am Seyn zu verlieren. Erst auf diese logischen Entwickelungen konnte dann der Begriff eines substantiellen Seyns gebaut werden, für den übrigens hier auch schon, durch die Bestimmung, daß jedes Seyende eine *δύναμις* haben müsse, ein fester Grund gewonnen ist. Nun wird man doch diese feinen,

für den Organismus der platonischen Philosophie ganz unentbehrlichen Erörterungen von einem etwas anderen Standpunkte betrachten müssen, als Schaarschmidt gethan hat, der daher auch da Unplatonisches in großer Menge findet, wo es in der That gar nicht ist. Er behauptet zunächst, der Verfasser des Sophistes habe das Seyn, wie das Nichtseyn, grob realistisch aufgefaßt; allerdings ist jene Bestimmung des ὄν als eines Wirkungsfähigen eine realistische, aber eine richtige und gesunde; in jenem Abschnitt aber, in welchem die Gemeinschaft der Ideen entwickelt wird, ist doch das Seyn ganz gewiß nichts Anderes, als ein rein logischer Begriff, weil die ganze Erörterung keine ontologisch-metaphysische, sondern nur eine logische seyn soll. Dasselbe gilt nun auch von dem Begriffe des Nichtseyns. Denn wenn Schaarschmidt sagt, Plato würde es wol nicht gelten lassen, daß das Seyn behaftet sey mit dem Nichtseyn, wie das Nichtseyn mit dem Seyn, da nach Plato das geistige Seyn der Ideenwelt keine gegenseitige Beschränkung auferlege und das der materiellen Dinge bei ihm durch Theilnahme an den verschiedenen Ideen, nicht durch directe Theilnahme an der Idee des Seyns zu Stande komme, so würde Plato diese letzten Sätze schwerlich in dieser Fassung als die seinigen anerkennen; er würde zuerst fragen, was denn nun sein Interpret unter jenem geistigen Seyn der Ideenwelt verstehe, sodann, wie derselbe sich überhaupt ein qualitativ verschiedenes Seyn, wie es doch Plato den Ideen immer, im Gegensatze zu den Megarikern, zugesteht, ohne gegenseitige Beschränkung denken könne, endlich, da doch das qualitativ und quantitativ bestimmte Seyn der sinnlichen Dinge diese Bestimmtheit nur durch Theilnahme an den Ideen, gleichsam als Urqualitäten und Urquantitäten, erlange, wie ihnen wol das Seyn selbst, das noch nicht das so oder so bestimmte Seyn der Ideen sey, anders als direct, zwar nicht von der Idee des Seyns, denn die gibt es nicht, wol aber von der höchsten Quelle des Seyns, dem ἀγαθόν, mitgetheilt werden könne. Er würde dann hinzufügen, daß jenes vom Parmenides als völlig undenkbar verworfene und ontologisch auch wirklich un-

denkbare Nichtseyn doch unaufhörlich von dem Verstande gedacht werde und nothwendig gedacht werden müsse, sobald überhaupt ein specifisch differenziirtes Seyn angenommen werde; er habe deshalb zum Nutz und Frommen aller künftigen Philosophen es unternommen, in die dunklen Regionen des Nichtseyns ein- einzubringen und es dahin zu verweisen, wohin es allein gehöre, in die Sphäre der Relativität, wo es doch immer nur einen logischen Werth haben könne; hier sey nun allerdings zwar nicht das Nichtseyn behaftet mit dem Seyn und umgekehrt, denn so etwas habe er nie gesagt, wohl aber sey das Seyende selbst, eben als ein qualitativ Bestimmtes, unendlichemal ein Nicht- seyendes, weil es alles Andere nicht sey, und das Nichtseyende sey ein Seyendes, weil dieser Ausschluß alles Anderen bis auf Eins selbst schon eine Position sey. Hiemit war nun dem ὄν und dem μὴ ὄν für immer seine Stelle in der Logik gesichert, der Unsinn eines metaphysischen Nichtseyns aber und alle darauf von Antisthenes und den Megarikern gebauten Paralogismen gänzlich verbannt, so daß jene ἄκριτα φῦλα, die, wie Parme- nides sagt, Seyn und Nichtseyn für identisch hielten, nun zu Kritikern werden konnten, denen ein relatives Zusammenfallen des Seyns und Nichtseyns in demselben Subjecte als das allerna- türlichste, ja als ein Grundgesetz der Logik erscheinen mußte. Aber weder Protagoras noch Antisthenes durften nun auch die Unmöglichkeit des Irrthums weiter behaupten, da das Nichtseyn, das der Irrthum für das Seyn hält, nicht mehr eine allerdings undenkbare absolute Negation, sondern nur die Verwechselung eines Seyenden mit einem andern Seyenden ist. Deshalb hat auch Plato dies logische Seyn und Nichtseyn durch die Katego- rieen der ταυτότης und der ἑτερότης begrifflich fixirt, die um so weniger als unplatonisch angefochten werden durften, da sie ja auch im Timäos, freilich naturphilosophisch umgedeutet, wieder vorkommen. Ebensowenig halten ein paar andere Vor- würfe, die Schaarschmidt dem Verfasser des Sophistes macht, vor näherer Prüfung Stand. Er legt ihm zur Last, daß er das ὄν selbst als Idee aufführe, was doch bei Plato nirgends

geschehe; wie ist damit aber die gerade unserem Dialog eigenthümliche Auffassung der Ideen als beseelter, denkender Substanzen vereinbar, welche Prädicate doch dem Seyn als solchem gar nicht zukommen? Die Bezeichnung jener fünf γένη, an deren Spitze das ὄν steht, als εἴδη mag zu diesem Mißverständniß geführt haben, wobei indessen die schwankende Vieldeutigkeit dieses Wortes, die Plato keineswegs vermieden hat, mit in Berechnung gezogen werden mußte; denn ganz gewiß sind jene auch εἴδη genannten γένη nicht selbst Ideen, am wenigsten in dem Sinne unseres Dialags, sondern die rein formalen Stammbegriffe, die Grundkategorieen, welche die Gemeinschaft der Ideen unter einander oder ihre logische Verknüpfung vermitteln. Sodann tadelt Schaarschmidt wieder, daß jene κοινωνία γενῶν nichts weiter als eine logische, keine reale Bedeutung habe, daß sie nur eine potentielle, keine actuelle sey, was doch wieder nicht platonisch seyn könne. Wie soll es nun wol unser Philosoph seinem gestrengen Kritiker Recht machen? zuerst wird er gescholten, daß er das Seyn und Nichtseyn grob realistisch aufgefaßt, und nun wieder, daß er die Verknüpfung der Ideen durch gewisse Stammbegriffe, deren höchster eben das ὄν ist, nicht realistisch, sondern logisch behandelt habe. Sie kann ja aber zunächst nur eine logische seyn, da sie die Grundbedingung jedes Urtheils, also eines rein logischen Aktes ist; sie muß auch eine potentielle seyn, da jene Verknüpfung hier nur als eine mögliche, nicht als eine concret verwirklichte nachgewiesen werden soll; aber eben so wenig darf verkannt werden, daß sie doch auch die Grundbedingung jedes realen, qualitativ zu bestimmenden Seyns der Ideen ist, obgleich sie diese Bestimmung selbst noch nicht enthält; denn weder das bloße Seyn, noch Identität und Differenz, noch auch Ruhe und Bewegung, die, beiläufig bemerkt, eigentlich gar keine logischen Begriffe sind, bilden spezifische Unterschiede der Ideen, sondern sind die schematischen Urprädicate, die allen weiteren Bestimmungen gleichsam regulirend zu Grunde liegen und durch die nachgewiesenen Möglichkeiten und Unmöglichkeiten ihrer Combination zugleich die Grundnorm bilden, nach

welcher falsche Urtheile von richtigen unterschieden werden können. Die verschiedene Auffassung des μὴ ὄν aber hier und im Theätet (S. 187 u. f.), die Schaarschmidt aufgefunden haben will, so daß es dort logisch, im Sophistes metaphysisch zu nehmen sey, der spätere Verfasser also hier, wie immer, die platonischen Gedanken entstellt und vergröbert habe, findet in der That gar nicht statt, da das μὴ ὄν hier wie dort nur logisch als nothwendige Voraussetzung des Irrthums genommen wird, nur daß die Entstehung des Irrthums im Theätet psychologisch entwickelt, hier der Irrthum nicht noch einmal erklärt, weil dies eben schon geschehen war, sondern nur auf eine allgemeine Formel zurückgebracht wird. Für Schaarschmidt ist freilich diese ganze Erörterung nur ein πάρεργον; denn sie soll für den Begriff des Sophisten nicht wichtiger seyn, als für den des Philosophen und Grammatikers, während doch die Definition des Sophisten den Hauptgegenstand des Gespräches bilde. Dazu wird sie noch als äußerst trivial bezeichnet. Aber diese ganze Voraussetzung von dem Zwecke des Dialogs ist eine rein willkürliche und wird schon durch die vielen und tief eingehenden Erörterungen, die gar nichts zur Definition des Sophisten beitragen, zur Genüge widerlegt. Aber selbst wenn sie richtig wäre, würden diese dialektischen Erörterungen für die Aufgrabung und Zerstörung der tiefsten Wurzeln der Sophistik, deren täuschendes Spiel ja eben in jener schikanirenden Verknüpfung des logisch Unvereinbaren zu Trugurtheilen und Trugschlüssen bestand und sich endlich in der verwegenen Behauptung zuspitzte, daß man überhaupt das Falsche, weil es Nichtseyendes sey, weder denken noch reden könne, von dem höchsten Werthe gewesen seyn; grade ihre Wichtigkeit aber für den Begriff des Philosophen und Grammatikers würde jenen Werth noch erhöhen, da der Sophist erst dann in seiner ganzen Nichtigkeit erkannt werden konnte, wenn ihm der wahre Philosoph und Grammatiker — denn viele jener sophistischen Kunststücke, wie sie der Euthydemos in reicher Fülle darbietet, waren rein grammatischer Art — gegenübergestellt wurde. Wer nun solche, uns freilich höchst geläufige und

fast elementare, damals aber höchst nöthige Auseinandersetzungen trivial nennt, der wird wol auch den mit so großem Aufwande von Scharfsinn im Theätet geführten Beweis, daß die sinnliche Wahrnehmung kein Wissen sey, trivial nennen wollen. Aber richtiger wäre es doch gewesen, wenn Schaarschmidt mit Bonitz grade in jener Darstellung der möglichen und unmöglichen Verknüpfungen der fünf Grundbegriffe, die allen weiteren Urtheilscombinationen zu Grunde liegen, den Hauptzweck des Dialogs gesucht hätte, dessen tiefste Bedeutung uns damit freilich auch noch nicht erschöpft wäre; denn diese setzen wir vielmehr in die durchaus nothwendige Fortbildung des eleatischen Einen zu einer nicht bloß, im Sinne der Megariker, nominellen, sondern realen Vielheit und qualitativen Verschiedenheit der Ideen und in die Nachweisung ihrer logischen Grundbeziehungen, wo dann die Erscheinungen sicher dem herakleitischen Fluß hingegeben werden konnten, so daß durch jene positiven Wahrheiten auch die Unwahrheit der mit den unvermittelten und unverstandenen Kategorieen der früheren Systeme, besonders des herakleitischen und eleatischen, wie mit den scheinbar unlösbaren Gegensätzen des Seyns und Nichtseyns, des Einen und Vielen, der Ruhe und Bewegung schillernd herüber und hinüberspielenden Sophistik für immer zerstört wurde. Schaarschmidts Bemerkung, daß der Verfasser des Sophistes den Gedanken jener fünf Kategorieen dem Aristoteles, den Inhalt dem Plato (Timäos S. 35) entlehnt habe, ist uns nicht recht verständlich; denn mit den aristotelischen sogenannten Kategorieen haben jene fünf Stammbegriffe doch nicht das Mindeste zu thun, und den Gedanken, solche schematische Urprädicate als Grundlagen aller Urtheile aufzustellen, wird man doch einem Plato, der im Theätet schon die ganze aristotelische Kategorieenlehre andeutet, wol zutrauen dürfen. Eben so wenig treffend ist die Bemerkung, daß das Seyn hier im aristotelischen Sinne doppelsinnig als Bezeichnung des einzelnen, wirklichen und des begrifflichen Seyns, des τόδε τι und der δευτέρα οὐσία genommen werde, weil von dieser Distinction in unserem Dialog nicht die mindeste Spur vorkommt, wo grade

dem einzelnen Dinge, so lange es nicht von der Idee ergriffen ist, die οὐσία völlig abgesprochen wird. Sollten nun wol wirklich jene Anhänger der νοητὰ und ἀσώματα εἴδη, mit denen sie die rohen Körpermassen ihrer materialistischen Gegner zersplittern zu können meinen, nicht ferner, wie Schleiermacher zuerst annahm, die Megariker, sondern von dem Verfasser unseres Dialogs verspottete Platoniker seyn? Die jenen Ideen zugeschriebene ὄντως οὐσία, die sich immer in gleicher Weise (ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὡσαύτως) verhält, ist allerdings ein platonisches Grundprädicat der Idee. Aber ein wunderlicher Fälscher wäre es doch gewesen, der in dieser Weise die Haupt- und Grundlehre desselben Philosophen bespöttelt hätte, dessen Maske er anlegen wollte, ohne doch etwa die Miene eines sich auf aristotelischer Grundlage fortbildenden Plato anzunehmen, da Aristotelisches im Dialog gar nicht zu finden ist. Ein Fälscher dieser Art würde zu einer Zeit, wo Plato's Stimme kaum verhallt war, wol am wenigsten einen Aristoteles getäuscht haben. Nun können wir allerdings bei unserer höchst fragmentarischen Kenntniß dieser Dinge nicht nachweisen, daß schon die Megariker ihren εἴδη, die ja nur verschiedene Formeln für das eleatische Eine waren, grade mit jenen platonischen Wendungen das ihnen doch nothwendig zukommende unwandelbare, wesenhafte Seyn beigelegt haben; im Uebrigen aber paßt die Beschreibung jener allzu subtilen und abstrakten εἰδῶν φίλοι, die von ihrem Standpunkte aus des Materialismus so wenig Herr werden konnten, als die Alteleaten, ganz vortrefflich auf die Megariker, durchaus aber nicht auf den Plato, der selbst zu jener Zeit, wo er von den ewig sich gleichen Ideen in denselben Formeln sprach, doch weder ihre qualitative Verschiedenheit, noch ihre, wenn gleich nie zu voller Klarheit entwickelten Beziehungen zu den Einzeldingen bestritt.

Daß die Methode des Dialogs nicht die sokratisch-heuristische ist, darf uns nicht befremden, da ja ein Eleat das Wort führt, dem die sokratische Lehr- und Disputationsweise gar nicht beigelegt werden durfte. Allerdings hätten wir dem Verfasser

jene weit ausgesponnenen, nicht einmal für die Aufspürung des Sophisten oder Staatsmanns unerläßlichen Dichotomieen hier, wie im Politikos, nach unserem Gefühl gern erlassen, weil sie für den Ernst zu spielend, für den Scherz zu feierlich klingen, auch der Gegenstand eines solchen parodirenden Scherzes nicht zu entdecken ist, da wenigstens die Megariker und Antisthenikér, ohne inconsequent zu werden, specifizirende Begriffstheilungen nicht zulassen durften. Indessen wird eine bescheidene Kritik bei einem sonst so bedeutenden und obenein vom Aristoteles bezeugten Dialog, jenem Gefühl nicht allzu willig nachgeben dürfen; sie wird zugeben, daß das damals noch ganz neue Verfahren der Divisionen und Subdivisionen, das ja Plato in unserem Dialog als den zweiten Hauptakt der Dialektik theoretisch aufstellt und nun sogleich praktisch üben und bewähren will, ihn wol einmal zu jener uns nicht mehr zusagenden, behaglich breiten Ausführung verleiten konnten; sie wird den durch diese Spielereien durchblickenden feinen Spott nicht verkennen, auch wenn sie den Gegenstand derselben nicht ermitteln kann; sie wird sich erinnern, daß Plato in seinen Akroasen ähnliche Dichotomieen wirklich aufgestellt hat; sie wird sich endlich nicht gegen den Gedanken sträuben, daß auch einem Plato einmal (indignor quandoque —) etwas Menschliches begegnen konnte. Im Uebrigen wollen wir gar nicht verhehlen, daß uns in der ganzen Tonart dieses Dialogs und seines Gefährten, des Politikos — aber auch im Philebos und den Gesetzen — manches schon längst fremdartig berührt und uns zuweilen wie vom Plato hinweggescheucht hat. Wir meinen damit weniger den Mangel an dramatischer Kunst und Charakteristik, die wir von einem Philosophen, der es ja im Interesse der Sache finden konnte, bei überwiegend dialektischen Aufgaben sich einmal jener Kunst zu entäußern oder aus andern Gründen auf dieselbe zu verzichten, unbedingt zu fordern gar nicht berechtigt sind; vielmehr ist es die ganze, meist farblos nüchterne, obgleich vorübergehend sich zu großem Schwunge erhebende, der rechten Plastik und des wärmeren Colorits entbeh-

rende, durch allzugroße Wortfülle die Klarheit der Auffassung mehr hindernde, als fördernde Ausdrucksweise, die allerdings von der schönen, gleichschwebenden Harmonie der vollendetsten Dialoge einigermaßen absticht. Da indessen diese Mängel der Darstellung, um für jetzt bei unsererm Sophistes stehen zu bleiben, durch eine nicht geringe Anzahl von Stellen aufgewogen werden, in denen uns der göttliche Plato mit seinem unverkennbaren und gar nicht zu kopirenden Lichtauge anblickt — wir weisen nur hin auf die geniale Kritik der früheren Systeme, sodann auf die unübertreffliche Schilderung des Materialismus der Erdgebornen und des allzu feinen Idealismus der aus unsichtbarer Höhe sie abwehrenden Gegner, wo beide sich vergebens bekämpfen, beide aber in ihrer Einseitigkeit sich durch sich selbst zerstören und beide doch Momente der Wahrheit in sich enthalten, die nur ein über dem Gegensatze stehender Betrachter würdigen und weiter bilden kann — so werden wir, da uns überdies das gar nicht wegzukünstelnde Zeugniß des Aristoteles zur Seite steht, doch lieber, ehe wir an das Wunder eines dem Plato an Geist so ebenbürtigen Fälschers glauben, uns entschließen, jene Ungleichmäßigkeit des Styls theils aus dem Bestreben, den trockenen Ton der Megariker möglichst treu nachzuahmen, theils auch aus dem eigenen Ringen des Philosophen mit der Form bei der Darstellung so feiner und dialektischer Dinge und aus seinem vorübergehenden Sichhineinleben in eine fremde Denkweise uns zu erklären suchen. Ueberdies würde, ohne den Parmenides und Sophistes, in Plato's Schriften, in denen doch gleichmäßig die Anhänger des methodischen, wie des genetischen Princips eine gewisse Vollständigkeit philosophischer Entwicklungen voraussetzen, eine ungeheure Lücke entstehen; es würde die Grundlegung der platonischen Dialektik und der von ihr getragenen Ideenlehre und die zu diesem Zweck unerläßliche Bekämpfung des starren Eleatismus völlig fehlen. Bei dieser Eigenthümlichkeit unseres Dialogs hat Schaarschmidt freilich auch nur wenige Beispiele jener platonischen Imitation auffinden können, zu welcher er gern nach Ast's Vorgange greift, wenn in

den bezweifelten Dialogen platonische Gedanken und Wendungen vorkommen, als ob die nicht überall bei Plato vorkommen müßten. Da sind nun die unglücklichen Verfasser wirklich übel daran; wo sie Platonisches bringen, da verräth sie die Uebereinstimmung mit Plato als Nachahmer und Fälscher; wo sie von Plato abweichen, da verräth sie wieder diese Abweichung. Wenn nun etwa die im Theätet (S. 155, E.) nur leicht hingeworfene Erwähnung der Materialisten im Sophistes (S. 246, A. 247, C.) in erheblich variirenden Ausdrücken und mit ganz neuen Bildern wieder aufgenommen und zu einem größeren Gemälde erweitert, oder wenn die alles Daseyn, auch der Seele, erhaltende Bewegung im Theätet (S. 153, C.) gepriesen und nun, wieder in ganz andern Worten, im Sophistes (S. 249, A.) auf die Ideen übergetragen wird, so weiß ich nicht, wie man solche Beziehungen unter den Begriff der Imitation bringen will; dann müßte man ja immer von je zwei Dialogen, die zu einander in einer mitunter wörtlichen Wechselbeziehung stehen, den einen für das Werk eines Nachahmers erklären! — Das eigentlich Sprachliche, mit Inbegriff des durchaus nicht unplatonischen Periodenbaues, wird man am wenigsten gegen die Authentie des Dialogs anführen dürfen; denn die Ausdrücke, in denen Schaarschmidt eine Einmischung aristotelischer Terminologieen aufgespürt zu haben glaubt, wie *δύναμις*, *μέθοδος*, *ἀπορία*, *ὅρος*, *ἔλεγχος*, *ἀπόδειξις*, *συμπλοκή*, *ἀπόφασις*, kommen alle, und zwar im philosophischen Sinne, auch in solchen Schriften vor, die Schaarschmidt selbst für echt hält, bis auf das eine *ἀπόφασις*, das doch, wie das von ihm vergessene, auch nur im Sophistes erscheinende *φάσις*, leicht genug von den gangbarsten Verben zu bilden war. Man weiß nicht, was man zu einer solchen Kritik sagen soll!

Kürzer können wir uns über den Politikos fassen, den, so mißlich es auch um seine Beglaubigung durch Aristoteles stehen mag, doch niemand von dem Sophistos wird trennen wollen, dessen Fortsetzung er ist und daher auch seinen eigenthümlichen Charakter, sogar bis auf die ganz analogen Dichotomieen, an sich trägt. Was man nun gegen den Sophistes wegen seiner

unsokratischen Methode und der mangelhaften und deshalb unplatonischen Kunstform vorgebracht hat, würde eben so auch auf den Politikos passen, und wer in jenem trotz dieser Eigenthümlichkeiten doch zuletzt seinen Plato widerfindet, der wird ihn auch in diesem nicht vermissen, zumal da hier die im Uebrigen jenem sehr ähnliche Trockenheit des Styls doch schon wieder durch häufigere Bilder und Sprüchwörter und vor Allem durch einen ganz des Plato würdigen Mythos mit frischeren Farben belebt wird. Freilich darf man nun nicht mit Schaarschmidt die Aufgabe dieses wichtigen Dialogs auf die Auffindung des richtigen Staatsmanns beschränken, während doch sein Verfasser selbstverständlich genug andeutet, daß die ganze Untersuchung ihm nur Mittel zu einem höheren Zwecke sei, zur Uebung in der Dialektik. Man würde ja bei jener Beschränkung Gefahr laufen, wie es Schaarschmidt wirklich begegnet ist, einige wahrhaft speculative und für den inneren Zusammenhang des Platonismus kaum zu entbehrende Gedanken unseres Dialoges ganz zu übersehen; wir meinen namentlich die Unterscheidung des absoluten oder qualitativen Maßes von dem relativen oder quantitativen, woraus dann gefolgert wird, daß auf ethische Dinge nur jene absolute, von den Ideen hergenommene, nicht diese relative, stets zwischen einem fließenden Mehr und Minder sich bewegende, etwa durch Zahlen auszudrückende Maßbestimmung angewendet werden kann. Unverkennbar tritt doch hier eine beginnende Opposition gegen das Verfahren der sonst vom Plato so hochgestellten Pythagoreer hervor, die durch willkürliche Spiele mit arithmetischen und geometrischen Formeln die schwierigsten Probleme wie der Physik, so auch der Ethik lösen zu können meinten, so daß also der im Parmenides und Sophistes nachgewiesenen Einseitigkeit des Eleatismus hier die, wenn auch weniger durchgeführte Charakterisirung einer ähnlichen Einseitigkeit des Pythagorismus ergänzend zur Seite tritt und die Forderung einer Verinnerlichung und Vergeistigung desselben auf dem Grunde der Ideenlehre wenigstens angedeutet wird. Dies sind Gedanken, die nicht etwa durch allegorische Interpretation in

den Dialog hineingetragen, sondern in demselben mit klaren und dürren Worten zu lesen sind. Ein Fälscher, der wie im Vorübergehen so bedeutende echt platonische Gedanken ausströmt und dabei sich so wenig, wie der des Sophistes und Philebos, die Mühe gibt, die Art und Kunst Plato's, für den er doch gelten will, treu zu kopiren, wäre allerdings ein seltsames Wundergeschöpf. Im Uebrigen sind so wesentliche Abweichungen des Lehrinhalts unseres Dialogs von dem platonischen, wie sie im Sophistes wenigstens in einem Hauptpunkte hervortraten, nicht vorhanden und auch von Schaarschmidt nicht nachgewiesen werden. Denn daß hier noch nicht, wie in der Republik, eine erbliche Aristokratie der Wissenden, sondern das unbedingte Königthum als die beste Staatsform erscheint, daß die Verhältnisse der vernünftigen und unvernünftigen Verfassungen hier anders, als dort, gruppirt werden — aber keineswegs etwa im Einklange mit Aristoteles — daß hier noch nicht, wie dort, ein vollständiger Organismus des reinen Vernunftstaates durchgeführt, sondern nur die Grundlage desselben, die sogar auf ganz physischem Wege zu bewirkende Verschmelzung verschiedener Tugenden oder richtiger Tugendanlagen, angedeutet wird und auch jener königliche Mann, der hier als der wahre Staatsmann erscheint, noch kein vollständiger Staatskünstler ist, dies Alles kann doch nicht als wesentliche Differenz angesehen werden, wenn wir nicht einem Plato, der sogar zu seinen Grundlehren erst allmälig und von Stufe zu Stufe fortschreitend und fortbildend gelangt ist, das doppelte Recht streitig machen wollen, in einzelnen politischen Dingen, die mit jenen Grundlehren gar nichts zu thun haben, seine Ansichten zu modificiren und in einer mehr dialektisch gehaltenen Grundlegung vorläufig die allgemeinsten Umrisse der Politik hinzuwerfen, die auszufüllen und mit sich selbst in Harmonie zu bringen er einem größeren Werke vorbehielt. Ueberdies steht es mit jenen Differenzen auch gar nicht so schlimm. Denn zunächst wird die absolute Monarchie, die in der gegenwärtigen Weltperiode, unter der Herrschaft des Zeus, als Nachbild an die Stelle der übrigens ziemlich ironisch behandelten Theokratie

des seligen, vom Kronos beherrschten Naturzustandes tritt, wo noch die Götter selbst die Welt regierten, hier noch gar nicht als absolute Forderung, sondern nur als eine vorläufige dialektische Formel aufgestellt, als ein Ausdruck der Nothwendigkeit der unbedingten Herrschaft der Vernunft oder, was für die Periode, wo der Mensch, der Leitung der Götter entbehrend, sich selbst überlassen ist, dasselbe sagen will, des Gesetzes, das seiner Natur nach doch nur Eins seyn kann. Der unbedingte König ist aber nur eine Personification dieser unbedingten Gesetzesherrschaft; er ist absolut, weil und insofern er die Macht hat, auch das Gesetz abzuändern oder zu beseitigen, wenn es in einer vorgeschrittenen Zeit der Vernunftforderung nicht mehr entspricht; er hat auch das Recht, die Herrschaft des Gesetzes von Widerstrebenden zu erzwingen und zu diesem Zweck sogar über Leben und Freiheit der Bürger zu verfügen; aber von jenem rohen Absolutismus, der der objectiven Macht des Gesetzes sein bon plaisir unterschiebt, kann doch hier, wo der König immer nur im Einklange mit dem Gesetze oder näher als die lebendige Macht des Gesetzes aufgefaßt wird, gar keine Rede seyn, so daß jeder leicht den wenn auch unausgesprochenen Nachsatz ergänzen wird, daß ein solches Königthum nur so lange bestehen könne, als es mit dem Vernunftgesetze identisch ist. Da kann doch an einen zu Macedonien hinneigenden Cäsarismus, den Schaarschmidt in dem Dialoge aufgespürt hat, gar nicht gedacht werden. Daß aber überhaupt, wie er behauptet, der Gedanke des Absolutismus der platonischen Zeit noch ganz fern gelegen habe, wird wol niemand zugeben, der sich erinnert, daß rund um Griechenland herum das von Xenophon so idealisirte Perserreich, das aufblühende macedonische Königthum, die Tyrannis in Syrakus die absolute Monarchie in den mannigfaltigsten Gestaltungen darstellten. Wie wenig fern namentlich dem Plato, dem beharrlichen Gegner der Demokratie, ein solcher Gedanke lag, zeigt uns grade die Republik, in welcher er ausdrücklich die Frage, ob Einer, ob Einige den besten Staat regieren sollen, als eine offene hinstellt, da der unerläßlichen Forderung, daß

nur die Wissenden Herrscher seyn dürfen, auch wol Einer genügen könne, überdies selbst die Verwirklichung des Vernunftstaates, für dessen Gestaltung mehr die Symmetrie eines dreifach gegliederten Organismus, als Abneigung gegen die Monarchie maßgebend war, ohne eine vorübergehende Dictatur nicht möglich ist, wie sie sogar noch in den Gesetzen für die Begründung des zweitbesten Staates gefordert wird. Ueber die Tyrannis aber denkt Plato im Politikos schon eben so, wie in der Republik, so wie auch in unserem Dialoge die Andeutung nicht fehlt, daß, wo sich bei Einem die nöthige Mischung von Tapferkeit und Mäßigung nicht finde, man zu einer Herrschaft Mehrerer, um jene Verbindung zu verwirklichen, greifen dürfe, so daß die Frage hier, wie dort, als eine offene erscheint. Von einem andern Vorwurf, den Schaarschmidt dem Verfasser des Politikos macht, er habe die verschiedenen Staatsformen nicht, wie dies in der Republik geschehe, nach inneren Momenten, sondern, als realistischer Absolutist, nur ganz äußerlich nach den numerischen Verhältnissen unterschieden, ist grade das Gegentheil richtig; erklärt denn der Verfasser nicht so bestimmt als möglich, er wolle auf das Numerische, ob Einige, ob Wenige, ob Viele den Staat regieren, gar kein Gewicht legen, sondern allein auf ihre größere oder geringere Uebereinstimmung mit den höchsten Vernunftzwecken? etwas Anderes thut er in der Republik auch nicht, und wenn er hier doch die einmal hergebrachten, von der Zahl hergenommenen Ausdrücke beibehält, die wol die Form, aber nicht das Wesen der verschiedenen Staaten bezeichnen, so macht er es dort ganz ebenso. Daß übrigens der Herrscher in unserem Dialog noch nicht, wie in der Republik, auf der Höhe des vollendeten Philosophen steht und daß seine Weisheit mehr die praktische der ἀληθὴς δόξα, die φρόνησις, als die speculative der ἐπιστήμη ist, können wir Schaarschmidt zugeben, dürfen aber dabei nicht vergessen, daß Plato den Philosophen hier noch gar nicht darstellen wollte, sondern seine Schilderung dem dritten, ungeschriebenen Gliede der Trilogie vorbehielt; für jetzt genügt es ihm, die wahre Staatskunst von der sophistischen zu

unterscheiden und zu zeigen, daß jene auf der Vernunft beruhen muß, deren objectiver Ausdruck das Gesetz sey, wogegen es allerdings in dem reinen Vernunftstaate auch des geschriebenen Gesetzes nicht mehr bedarf, das erst in dem zweitbesten Staate der Gesetze wieder bedeutend hervortritt. Das ist aber doch eine seltsame Forderung Schaarschmidt's, daß Plato, hätte er den Politikos vor der Republik geschrieben, dort seine hier ausgesprochenen Ansichten ausdrücklich hätte widerrufen müssen; als ob Plato, der seine Persönlichkeit immer ganz zurückstellt, je anders widerriefe oder widerrufen könnte, als durch eine geänderte Darstellung der Sache, und als ob hier überhaupt etwas Wesentliches zu widerrufen gewesen wäre! — Den des Plato durchaus würdigen Mythos von den beiden Weltperioden will auch Schaarschmidt insofern nicht unplatonisch nennen, als er nicht bloße Allegorie sey; hierin hat er nun entschieden Recht, weniger aber darin, daß Plato nie, wie es hier geschehe, seine Mythen zum bloßen Unterbau der philosophischen Betrachtung dienen lasse; um den Ungrund dieser Behauptung darzuthun, bedarf es ja nur einer Hinweisung auf die herrlichen Mythen im Phädros und im Gastmahl, die beide recht eigentlich den nachfolgenden dialektischen Erörterungen zum Unterbau dienen. Einen zweiten Anstoß nimmt er an der Vorstellung des Mythos, daß Gott die Welt erst in ihrem gegenwärtigen Zustande sich selbst überlassen und nicht ein für allemal entweder Selbstbewegung oder Gottesregiment angenommen habe, da doch dem Verfasser das *πρῶτον κινοῦν* des Aristoteles bekannt gewesen sey. Um uns nicht bei der seltsamen petitio principii aufzuhalten, die in dieser Deduction liegt, so kennen wir doch zur Genüge das Wesen der platonischen Mythen, daß sie nach Zeit und Raum auseinanderhalten, was in der Idee zusammengehört; so bildet ja im Timäos, der eben durch und durch ein Mythos ist, Gott die Welt nach den Ideen, als wären diese etwas außer ihm Befindliches, und überläßt sie dann sich selbst, nachdem er ihr eine Seele gegeben hat, ohne sich doch ganz von ihr zurückzuziehen, was auch hier, wo doch immer noch Zeus regiert, nicht



geschieht. Ueberdies brauchen wir uns bloß der eschatologischen Mythen im Phädon und in der Republik und besonders der viel besprochenen mystischen Zahl in dem letzteren Werke zu erinnern, um zu sehen, wie geläufig dem Plato die Vorstellung einer nach großen Weltperioden wechselnden Palingenesie aller Dinge war. Die übrigen von der unsokratischen Lehrmethode, der mangelhaften Kunstform und der angeblich unplatonischen Sprache hergenommenen Verdachtsgründe hier weiter zu verfolgen, würde zwecklos seyn, da es eben genau dieselben sind, die bereits beim Sophistes besprochen wurden; wir können uns daher hier auch mit der vorläufigen, anderswo weiter nachzuweisenden Versicherung begnügen, daß weder im Satzbau, wo uns ähnliche Perioden, wie die hier gerügten, zu Dutzenden namentlich in den Gesetzen begegnen, noch im Wortgebrauch, wo keins der auch hier, wie fast in allen Dialogen, vorkommenden ἅπαξ εἰρημένα aus der Analogie des Sprachgebrauchs Plato's und seiner Zeit heraustritt, wirklich Unplatonisches zu finden ist. Wenn auch hier von Schaarschmidt die ethischen Anschauungen Plato's vermißt werden, so finden wir im Gegentheil bei näherer Betrachtung wahrlich genug des schönsten ethischen Stoffes in unserem Dialog, der auch nirgends im Widerspruche steht mit dem Platonischen; daß aber das Ethische nicht so, wie in den meisten anderen Dialogen, den Ausgangspunkt bildet, liegt eben in dem dialektischen Grundcharakter des Politikos und in der Wahl eines Eleaten zum Gesprächsleiter. Mit dem Nachweis endlich, daß unser Dialog ungeschickte Imitationen echter platonischer Schriften enthalte, steht es hier nicht besser, wie im Sophistes. Da soll schon das ganze Thema desselben jener Stelle der Gesetze entnommen seyn, in welcher ein Selbstherrscher, der zur Begründung des Gesetzesstaates geeignet wäre, beschrieben wird (S. 709, E. 710, A. B.); kann wol aber da noch von einer Imitation die Rede seyn, wo der angebliche Fälscher sogleich zu ganz verschiedenen Ergebnissen gelangt? Schaarschmidt selbst findet ja in dem Vorzuge, den Plato der Herrschaft des Gesetzes vor der eines Selbstherrschers zuerkennt (Ges. S. 875), einen

Widerspruch mit unserem Dialog, der das Gesetz mit dem Monarchen als Vernunftpostulat identificirt; hört nicht da sofort die Imitation auf? Denn irgend eine den Nachahmer verrathende Uebereinstimmung der Ausdrücke, in denen im Politikos und in den Gesetzen von dem Selbstherrscher geredet wird, ist gar nicht vorhanden. Viel eher kann man in der eben erwähnten Stelle der Gesetze in den Worten, daß, wenn irgend einmal ein Einzelner das rechte Wissen des Wahren und dabei den Willen und die Kraft habe, das Beste zu thun, er der Gesetze nicht bedürfen würde, weil der freie Geist des Wissenden das Gesetz vielmehr beherrschen als ihm unterthan seyn müsse, daß aber ein solcher sich entweder gar nicht, oder doch nur auf kurze Zeit finden werde, eine theils bestätigende, theils berichtigende Zurückweisung auf unsern Dialog finden. Aber auch der Mythos von der Herrschaft des Kronos soll aus den Gesetzen (S. 713) geflossen seyn, weil auch dort der Gedanke vorkommt, daß im seligen Reiche des Kronos Dämonen über die Menschen herrschten, an deren Stelle jetzt das Gesetz treten müsse; ist denn aber nicht ebenso leicht denkbar, daß Plato hier den Inhalt jenes Mythos kurz zusammenfassend wiederholen wollte? Da nun doch in den Gesetzen so häufige Beziehungen auf die Republik vorkommen, warum soll da eine ähnliche Beziehung auf den Politikos, den Vorläufer der Republik, sogleich zu einem Verdachtsgrunde umgedeutet werden, was sie doch nur etwa dann werden könnte, wenn schon andere, evidentere Gründe den Dialog so gut als verurtheilt hätten? Weshalb aber der Umstand, daß Aristoteles seine Polemik nicht ebenso gegen den Politikos richtet, wie gegen die beiden größern platonischen Werke, nicht zu seinem Nachtheil gedeutet werden darf, haben wir bereits gesehen und zugleich bemerkt, daß von einem vermeintlichen Einfluß der aristotelischen Politik auf den Verfasser desselben nichts zu spüren ist.

(Ende des ersten Artikels).

Recensionen.

Dr. Joh. Julius Baumann, Professor am Gymnasium zu Frankfurt, (jetzt Professor der Philosophie in Göttingen): Die Lehren von Raum Zeit und Mathematik in der neueren Philosophie nach ihrem ganzen Einfluß dargestellt und beurtheilt. 1ter Bd. Berlin, 1868 (XII u. 515). 2ter Bd. Ebd. 1869 (VIII u. 685).

Die Zahl derer, welche das vorliegende Werk mit Aufmerksamkeit von Anfang bis zu Ende durchlesen, wird schwerlich so groß seyn, wie die Zeit und der Fleiß verdient hätten, die auf seine Abfassung verwandt wurden. Zum Theil hat dies seinen Grund in der Aufgabe, die es sich gestellt hat. Die von Dogmenhistorikern bis auf den heutigen Tag befolgte Methode, von jedem einzelnen locus zu zeigen, wie sich derselbe, sey es nun in einer Periode sey es während der ganzen Dauer der Kirche, gestaltet habe, ist von denen, welche die Philosophie historisch-kritisch betrachteten, frühe verlassen. Fast seltsam erscheint es uns, wenn in der Schrift de placitis philosophorum oder in den Eklogen des Stobäus die Abschnitte nicht den einzelnen Philosophen, sondern den Lehrstücken entsprechen. Auch darf es weder als Zufall noch als Sache bloß der Mode angesehen werden, wenn (mit fast alleiniger Ausnahme jener beiden) die Darsteller der Geschichte der Philosophie sich mehr an die Kirchen- als an die Dogmenhistoriker angeschlossen haben. Je mehr Einer ein wahrer Philosoph ist, desto mehr hängen die einzelnen Lehrstücke als nothwendige Folgerungen aus seiner Grundanschauung mit dieser zusammen, können also nur mit und aus dem ganzen System begriffen werden. Dies gilt natürlich im höchsten Grade von den Lehren über solche Punkte, denen kein Philosoph aus dem Wege gegangen ist. Während es darum erklärlich ist, daß das lesende Publicum eine in Paragraphen gefaßte Geschichte der Kategorieenlehre oder auch eine Geschichte der Aesthetik mit Freuden begrüßt, weil es viele Systeme ja ganze Perioden der Geschichte der Philosophie gibt, in denen weder die Kategorieen noch die Aesthetik berührt wird, könnte der schwerlich auf eine freundliche Aufnahme rechnen,

welcher erzählen wollte, wie die verschiedenen Philosophieen die Philosophie gefaßt und was sie ihr zugewiesen haben, ohne daß dies in einer Darstellung überhaupt der Geschichte der Philosophie geschähe. Da es nun mit Raum, Zeit und Mathematik viel eher sich so verhält wie mit der Philosophie, als wie mit der Kategorieenlehre, d. h. da kaum ein System sich mit Raum, Zeit und Mathematik **nicht** beschäftigt hat, so wird Mancher Bedenken tragen ein ausführliches Werk durchzulesen, welches die verschiedenen Ansichten über jene Begriffe bespricht, ohne doch die Systeme, in welchen jene Ansichten hervortreten, in extenso darzustellen.

Freilich ist die Erzählung, wie die von ihm betrachteten Philosophen über Raum, Zeit und Mathematik gedacht haben, nicht der einzige ja nicht einmal der hauptsächliche Zweck dieses Werks. Vielmehr liegt dieser in der Prüfung ob, und in dem Nachweis daß, ihre Ansicht über Raum und Zeit ihre sonstige Anschauung modificirt habe, und dann weiter in einer kritischen Betrachtung dieser ihrer Weltanschauung und der Raum- und Zeittheorie, auf die sie sich stützt. Wer darum das Buch nicht ungerecht beurtheilen will, darf nicht darin die Antwort auf die Frage suchen: folgt und wie folgt aus Leibnitz's Monadenlehre seine Arithmetik? sondern muß vielmehr fragen: hat, und wie hat seine Arithmetik ihn zur Monadenlehre geführt? und dann weiter: ist seine Arithmetik fehlerlos und seine Monadenlehre wahr? Auf diese Fragen gibt das Werk die auf seinem Titel versprochene Antwort. Freilich geschieht dies in einer Weise, die mit die Schuld trägt, wenn der Leserkreis des Buchs ein sehr kleiner bleibt. Lassen wir zunächst die zweite dieser Fragen ganz bei Seite, abstrahiren also davon, wie der Verfasser die Lehren der Philosophen beurtheilt, und bleiben dabei stehn, wie er den Einfluß ihrer Mathematik auf ihre Philosophie darthut. Um keinen wesentlichen Punkt zu übergehen, und um zugleich dem Leser zu zeigen, daß keiner übergangen wurde, zerlegt der Verf. die Untersuchung nach gewissen Topen in mehrere Abschnitte, entwickelt bei jedem der von ihm behandelten Philoso-

phen dessen mathematische Vorbegriffe, fragt, welchen Einfluß dieselben auf seine Erkenntnißlehre, welchen auf seine Ethik, welchen auf seine Gotteslehre u. s. w. gehabt haben. Dabei hält er sich fern von einer durch ein fertiges Schema verschuldeten Monotonie, und während manche Ueberschrift (z. B. Einfluß des Mathematischen auf die Lehre von Gott) fast bei allen Philosophen vorkommt, finden wir diesen Einfluß auf das Aesthetische nur bei einigen in Betracht gezogen, und kommt der auf die Dynamik bei einem einzigen zur Sprache. Die Zahl der Abschnitte, in welche die Abhandlung der einzelnen Systeme zerfällt, variirt sehr. Ihr Minimum ist vierzehn, ihr Maximum achtundzwanzig. Unter diesen verschiedenen Ueberschriften werden nun mit ausdrücklicher Angabe, wo sich die ausgewählten Stellen finden, die entscheidenden Aussprüche der betreffenden Philosophen in wörtlicher Uebersetzung zusammengereiht, so daß man nur sie selbst sprechen hört. (Dies geschieht so durchgehend, daß wenn der Verf. einmal in den erzählenden Ton fällt und z. B. (Bd. 2 S. 144) sagt: „daß die Bewegung nur das successive Daseyn der bewegten Sache an verschiedenen Orten sey, ist nach Leibnitz mehr das, was aus der Bewegung entspringt; zur Bewegung gehört der conatus oder nisus" u. s. w., man ganz erstaunt ist, Leibnitz sagen zu hören, daß nach L e i b n i t z u. s. w. Schlägt man dann die vom Verf. angegebene S. 157 ed. Erdm. auf, so findet man natürlich den Namen Leibnitz nicht; freilich aber auch den ganzen Satz nicht; denn das Citat ist verschrieben, wie manche andere in diesem Buch). Es ist hier nicht der Ort, die Vortheile und Nachtheile solcher musivischen Arbeiten gegen einander abzuwägen wo sie ganze Systeme darstellen. Wo dies nicht geschieht, namentlich aber wo nach von Außen herangebrachten Gesichtspunkten die Sätze gruppirt werden, hat diese Art den großen Nachtheil, daß Wiederholungen unvermeidlich sind. Wenn z. B. der Philosoph in einem Satz seine Erkenntnißtheorie und Religionsphilosophie mathematisch begründet, so wird derselbe (oder ein ihm äquivalenter) Satz, welcher angeführt ward wo der

Einfluß auf die Erkenntnißtheorie zur Sprache kam, auch dort nicht fehlen dürfen wo vom Einfluß auf die Lehre von Gott die Rede ist. Das vorliegende Buch ist dem Schicksal, Wiederholungen zu geben, nicht entgangen. Wenn man was Newton über Anordnungen der Kegelschnitte nach ihren Gleichungen, oder gar was Leibnitz über das Continuum sagt, so oft zu lesen bekommt wie hier, so kommt Einem leicht der Gedanke, daß der Inhalt der zwölfhundert Seiten auf einem engeren Raum dargestellt werden konnte, wenn ein anderer Weg eingeschlagen ward. Der Einwand, daß auf diesem allein man die ganz unverfälschte Lehre der behandelten Männer kennen lerne, wäre nur dann erheblich, wenn, was überhaupt wünschenswerth gewesen wäre, die ausgezogenen Stellen uns nicht in einer Uebersetzung vorlägen. Bei den Lesern, auf die allein der Verf. zählen konnte, durfte er so viel Kenntniß des Lateinischen, Französischen und Englischen voraussetzen, daß er Descartes, Spinoza, Hobbes u. s. w. ihr eignes Idiom sprechen ließ. Ein Nebenvortheil wäre, wenn er so verfuhr, gewesen, daß einige lapsus calami nicht vorgekommen oder ganz irrelevant gewesen wären. Hätte er den (II, 127) Passus der Theodicee wie er französisch lautet abgeschrieben, so würden wir nicht den Widersinn zu lesen bekommen, daß Gott nicht der Urheber der Essentien sey, aber jedem Wirklichen die Essenz beschlossen und gegeben habe. Hätte er die Sätze aus Descartes' Principien (I p. 74) lateinisch gegeben, so war es von wenig Belang, ob, was er mit I, 13 bezeichnet, I, 18 steht, und ob, was nach ihm Princ. I, 5 stehen soll, dort vergeblich gesucht wird. Wäre endlich der (Th. II p. 125) Satz, welcher fälschlicher Weise Leibnitz's Abhandlung über King zugewiesen wird, in der Originalsprache citirt, so würde manches Bedenken nicht entstanden seyn, welches jetzt durch das falsche Citat hervorgerufen wird. Dies aber wäre, wie gesagt, nur ein Nebenvortheil. Viel wichtiger ist, daß eine Menge von Mißverständnissen vermieden wären. Auch die beste Uebersetzung pflegt dergleichen zu enthalten, die Uebersetzung aber, die uns der Verf. darbietet, ist

weit davon entfernt, die beste zu seyn. Enges Anschließen an die Wortfolge des Originals, die oft an Linearübersetzungen erinnert, diese allein macht es nicht. Schon die Auswahl eines Terminus muß oft getadelt werden. Wenn entia rationis oder entia mentalia anstatt mit Gedankendinge oder mentale Dinge (ein Ausdruck den das uns geläufige Mentalreservation rechtfertigt, und der auch bei dem Verf. vorkommt) mit „geistige" Dinge übersetzt wird, so gibt das einen schiefen Sinn. Nur der Materialist kann, was nach dem Verf. Einige der von ihm behandelten Philosophen gethan haben sollen, dem Realen das Geistige entgegensetzen. Wenn er Newton vom „doppelten" Verhältniß der Entfernungen sprechen läßt anstatt vom Verhältniß des Quadrats der Entfernungen, so ist dies trotz der scheinbaren Wörtlichkeit falsch übersetzt. Aber nicht nur einzelne Wörter sind schlecht wiedergegeben. Wenn wir (Th. 2 S. 46) als Leibnitzisch lesen: „Ein Dreieck in 4 gleiche Theile zu zertheilen, 2 gerade über sich perpendiculäre Linien, das ist eine Frage die einfach scheint und ziemlich schwer ist," so müssen wir an der vom Verf. angegebenen Stelle nachsuchen um zu verstehen, daß es sich um Viertheilung durch sich senkrecht schneidende Linien handle. Wem es seltsam vorkommt, daß nach Verf. (Th. 2 S. 111) Leibnitz sagen soll: das Wunder sey keine Ausnahme von den Naturgesetzen, weil es durch die Natur der Dinge nicht erklärlich ist, der sehe sich die von ihm angeführte Stelle näher an, und er wird nicht über Leibnitz den Kopf schütteln, sondern über die Uebersetzung, welche n'est que mit „ist keine" wiedergab. Diese Beispiele werden wohl genügen, um behaupten zu dürfen: wenn der Verf. anstatt der Uebersetzung den Text abdruckte, so wäre das Lesen seines Werkes in sofern erleichtert, als man nicht nöthig hätte, es durch stetes Nachschlagen zu unterbrechen. Wer die von dem Verf. besprochenen Werke nicht zur Hand hat, ja wer vielleicht das Buch desselben nur vornahm um sich das Durchlesen so vieler Bände zu ersparen, kann leicht dazu gebracht werden vom Weiterlesen abzustehn.

Wenden wir uns jetzt zu der, bisher gar nicht berücksichtigten Kritik, welche der Verf. an den von ihm behandelten Lehren übt. Dieselbe will nicht eine bloß formelle seyn, d. h. die innere Consequenz der betrachteten Lehren prüfen, sondern auch eine materielle, indem sie zusieht wie sich die beurtheilten Lehren zur Wahrheit verhalten. Daß bei dieser Untersuchung was der Kritiker selbst für wahr hält, zum Maßstabe gemacht wird, ist selbstverständlich, und so wird, wer von dem Buche ein volles Verständniß erlangen, aus ihm den ganzen Nutzen ziehen will, sich bekannt machen müssen mit dem Standpunkte und den Ansichten seines Verfassers. Wäre der Verf. bekannt als Anhänger einer bestimmten Schule, so wäre dies einfach. Er ist aber kein — ianer. Dabei hat er, was seine eignen Ansichten über Mathematik, Raum und Zeit sind, erst am Schlusse des zweiten Bandes S. 628—671 entwickelt. Erst wenn man diesen Abschnitt gelesen hat, versteht man, wie im früheren Verlauf er in einem Punkte dem Einen, in dem andern einem Andern Recht geben konnte. Man bedauert dann, die Lectüre des Buchs nicht mit diesem (vorletzten) Abschnitt desselben begonnen zu haben. Bedenkt man dabei, daß Mancher vielleicht den ersten Band gelesen hatte, noch ehe der zweite erschienen war, so wird es erklärlich, warum Einige, die das Buch angesehen haben, darüber klagen, daß man im Unklaren bleibe über das, was nach dem Verfasser wahr sey. Für das Verständniß und darum für das Gewinnen von Lesern wäre es gewiß besser gewesen, dieser Abschnitt hätte das Werk eröffnet, das Verum als index sui et falsi wäre der Darstellung des Letzteren vorausgeschickt. Gerade wie der Lesbarkeit des ganzen Werkes diese Anordnung erschwerend entgegentritt, gerade so zeigt sich etwas Aehnliches in den einzelnen Abschnitten. Es läßt sich Manches dafür sagen, daß das Mosaik von Sätzen, in welchem die Darstellung besteht, nicht durch kritische Einschiebsel unterbrochen wird. Die Art aber, in welcher der Verf. Darstellung und Kritik scheidet, bürdet dem Leser eine Arbeit auf, die man sonst nicht von ihm zu fordern pflegt. Ich erkläre mich

genauer: Oben wurde schon bemerkt, daß die Darstellung eines jeden Philosophen in mehrere (14—28) Abschnitte zerfällt. Beispielshalber schlagen wir das Buch auf, und finden (Bd. 2 S. 217) unter der Hauptüberschrift Leibnitz den Abschnitt überschrieben: Erfahrung und Vernunft als Gegensätze. Die in diesem Abschnitt musivisch zusammengestellten Sätze sind nun in (sieben) Absätze getheilt, welche numerirt und durch gesperrt gedruckte Ueberschriften bezeichnet sind. Also 1. Erfahrung, 2. Allgemeine u. s. w. Wahrheiten, 3. Vernunft, 4. Identische Sätze, und so fort. Auf den siebenten dieser Absätze, Demonstration überschrieben, folgen nun die kritischen Bemerkungen, und zwar so, daß nicht etwa der Inhalt der einzelnen Absätze angegeben wird, sondern sie nur mit ihrer Nummer bezeichnet werden. Also: „unter Nr. 1 wird u. s. w., Nr. 2 hat u. s. w., unter Nr. 3 ergibt sich u. s. w., Nr. 4 zeigt u. s. w." Da auch der aufmerksamste Leser die Nummern nicht mit zu lesen, wenigstens nicht zu behalten pflegt, so wird er genöthigt seyn beim Lesen der Kritik immer wieder einige Blätter zurückzuschlagen, es sey denn daß er dem Beispiel des Ref. folgt. Dieser nämlich machte es so, daß er immer, sobald er Nr. 1 in einem Abschnitt gelesen hatte, ehe er zu Nr. 2 überging, durchlas was die kritischen Bemerkungen zu Nr. 1 sagten, dann mit Nr. 2 ebenso verfuhr und so fort. Dieses Verfahren schreibt eigentlich das ganze Buch um, verwandelt es in nach gewissen Gesichtspunkten geordnete und mit Randbemerkungen begleitete Excerpte aus den behandelten Philosophen. Obgleich dergleichen (etwa wie Leibnitz's Animadversionen zu Descartes) noch nicht ein lesbares Buch, sondern nur eine Vorarbeit dazu abgeben, so stehen sie doch einem solchen noch näher, als was der Verf. uns darbietet, und sein Werk hätte entschieden gewonnnen, wenn nachdem in einem Absatz die Hauptstellen vereinigt waren, ihnen (vielleicht mit anderem Druck) die Randbemerkungen angeschlossen wurden. Auch darin hätte es gewonnen, daß die jetzt mitunterlaufende Bemerkung: zu dieser Nummer ist Nichts zu bemerken, oder: ge-

gen Nr. so und so viel ist Nichts einzuwenden, einfach weggelassen und das Buch dadurch kürzer geworden wäre.

Der Ref. würde ganz und gar mißverstanden, wenn man ihm die Absicht zuschriebe, durch seine vorstehenden Ausstellungen vor dem gründlichen Studium des vorliegenden Werkes zu warnen. Auch wenn sie zum Theil durch den Aerger hervorgerufen wurden darüber, daß der Verfasser es so erschwert hat, aus ihm den Schatz von Belehrungen zu schöpfen, der darin zu finden, haben sie doch, indem sie Winke gaben über die Reihenfolge, in welchen die einzelnen Abschnitte zu lesen seyen, viel eher das Gegentheil im Auge gehabt. Damit es aber klar werde, wie dies mehr ist als eine höfliche Phrase, läßt er jetzt eine, durch Beurtheilung nicht unterbrochene Inhaltsangabe folgen, welche dem Leser dieser Recension angeben soll, worüber in dem recensirten Buche Belehrung zu finden ist.

Mit seinem Titel verglichen enthält es mehr und weniger als derselbe verspricht. Weniger, da die kantische und nachkantische Lehre aus der Darstellung ausgeschlossen ist. Mehr, da auch Einer behandelt wird, von dem der Verf. ausdrücklich sagt, derselbe sey nicht zu den Neueren zu zählen, Suarez. In diesem Letzteren können wir den Verf. nur loben; denn die Rücksicht, welche vor allen Descartes und Leibnitz, aber auch andere der hier zur Sprache kommenden Philosophen auf die Scholastik in ihrer neusten Form nehmen, mußte diesem bedeutendsten unter den modernen Scholastikern zur Sprache kommen lassen. Mit ihm beginnt die Darstellung (S. 1—67.), welche in funfzehn Abschnitten die Vorbegriffe, die Quantität, das Continuum, Punkte, Linien und Flächen, die discrete Quantität, Bewegung, Dauer, Ewigkeit, das Aevum, das Bleiben und Vergehn, die Zeit, das Maaß der Dauer, den Ort, das Wo der Geister, endlich die Lage in der oben characterisirten Weise abhandeln. Es folgt Descartes (S. 68—156), bei dem die funfzehn Abschnitte die Vorbegriffe, Descartes' Mathematik, den Raum, Zeit, Zahl und Ordnung, das Endlose und Unendliche, die Grundsätze der Physik, den Einfluß des Mathe-

matischen auf die Erkenntnißlehre, auf die Lehre von Gott, vom menschlichen Geiste, von der Vollkommenheit, auf die praktischen Lehren, auf die ästhetischen Begriffe, auf unausgeführt gebliebene Pläne, besprechen. Spinoza (S. 157—236) folgt in vierzehn Abschnitten, an die sich eine Schlußbemerkung schließt. Jene behandeln: Vorbegriffe, Mathematisches, Raum und Körper, Dauer und Zeit, Ewigkeit, Endliches und Unendliches, den Einfluß des Mathematischen auf Erkenntnißlehre, auf Ideenlehre, auf Essenz und Ursache, auf Substanz, auf Vollkommenheit, auf Anthropologie, auf Ethik, auf Gotteslehre; die letztere sucht zu erklären wie trotz der fehlerhaften Identification von Mathematik und Logik, welche in den kritischen Bemerkungen zu den vierzehn Abschnitten, oft sehr streng, gerügt worden war, Spinoza einen so großen Einfluß habe gewinnen können. Nach ihm kommt Hobbes an die Reihe (S. 237—357). Die zwanzig Abschnitte betreffen: Mathematisches, Einfluß desselben auf den Begriff der Philosophie überhaupt, auf die Methode, auf die Logik, Raum, Zeit und Bewegung, Endliches und Unendliches, Körper, Accidens, Ort, Einfluß des Mathematischen auf Bewegungslehre, auf physikalische Lehren, auf den Begriff der Ursache, des Möglichen und Wirklichen, des Nämlichen und Verschiedenen, Mathematik in dem Werk de corpore, Einfluß des Mathematischen auf Empfindungslehre, auf die allgemeine physische Theorie, auf Kosmologie, auf Psychologie, auf Ethik und Staatslehre, auf Aesthetik, auf Gotteslehre. Die Schlußbemerkung, die sich jenen Abschnitten anschließt, entschuldigt die Ausführlichkeit der Darstellung und hebt als Hauptpunkte bei Hobbes dessen drei (irrige) Behauptungen hervor: Denken ist Rechnen, Geometrie ist Bewegungslehre, es gibt nur Körperliches. Locke (S. 356—472) folgt in achtzehn Abschnitten, welchen diese Ueberschriften gegeben sind: Vorbegriff, Locke's Lehre über Mathematik, Ausdehnung, Raum, Ort, vom reinen Ort, Dauer, Zeit, Ewigkeit, Raum und Zeit verglichen, Zahl, Unendlichkeit, Verhältniß des Mathematischen zur Lehre von Festigkeit u. s. w., Einfluß der mathema-

tischen Vorstellungen auf die Hauptsätze der Erkenntnißlehre, Einfluß der mathematischen Lehrart auf einige Hauptbegriffe, Einfluß derselben auf die Lehren von Ursache, Wirkung u. s. w., auf metaphysische Maximen, auf die Lehre von der Seele, auf die Grundzüge der Moral, auf die Lehre von Gott. Der Schluß gibt einen Rückblick auf die Hauptabsicht Locke's in dessen eignen Worten und sucht dann nachzuweisen, wie Locke's (ganz richtige) Anerkennung, daß der Raum auf innerer Anschauung beruhe, und darum Geometrie auf alles Gegenständliche anwendbar sey, eigentlich dessen sensualistische Ansichten widerlege. Den Schluß des ersten Bandes bildet Newton (S. 473—515). Den vierzehn Abschnitten: Geometrische Lehren, Arithmetische Lehren, Verhältniß der Analysis zur Geometrie, Anwendung des Mathematischen auf concrete Größen, Raum und Ort, Zeit, über Raum und Zeit zusammen, Bewegung, Materie, mathematische Naturbetrachtung, über Methode der Naturbetrachtung im Allgemeinen, Allgemeine Vorstellung von der Weltmaterie, Theologische Naturbetrachtung, Psychologisches, — folgt eine Schlußbemerkung, in welcher, wie auch in den kritischen Bemerkungen zu den einzelnen Abschnitten, sich eine viel größere Anerkennung zeigt als die, welche den übrigen in diesem Bande behandelten Männern zu Theil geworden war.

Der zweite Band beginnt mit Leibnitz (S. 1—289). Der Vorzug, den der Verf. Leibnitz vor allen Philosophen einräumt, weil „an Reichthum des Geistes und Feinheit der Bemerkungen er noch heute unter den Philosophen das ist, was Augustin unter den Kirchenvätern", erklärt die Ausführlichkeit, mit der er behandelt wird. Zu den achtundzwanzig Abschnitten die ihm gewidmet sind, muß man eigentlich die elf folgenden, die Leibnitz und Clarke (S. 290—347) betreffen, noch hinzuzählen, in welchen gleichfalls seinen Lehren der Löwenantheil zufällt. Abgesehen von den beiden Schlußbemerkungen, die sich sowol an die achtundzwanzig als an die eilf Abschnitte anschließen, bilden den Inhalt aller neununddreißig: Begriffe aus Leibnitz's früheren Schriften, Mathematik überhaupt, Geometrie, Arithmetik, Con-

tinuum, das mathematisch Unendliche, Idealbild wissenschaftlicher Methode, Einfluß des Mathematischen auf den Substanzbegriff, Raum, Zeit, Ableitung beider aus Begriffen, Continuität und Unendlichkeit beider, Einfluß des Mathematischen auf die leitenden Grundsätze des Philosophirens, auf Essenz und Existenz, Raum und Zeit als die Welt bestimmend, Einfluß des Mathematischen auf die Bewegung, auf die Lehre von der Kraft, von der Materie, auf die Physik überhaupt, Natur der Monaden, Körper und Seele, Reflexion und Empfindung, Erfahrung und Vernunft, Erkenntnißlehre, Ob Dinge außer uns sind? Mathematik und ethische Lehren, Mathematik und Aesthetisches, Mathematik und Lehre von Gott, Mathematik Philosophie und Physik, Satz vom zureichenden Grunde, Freiheit und Nothwendigkeit, Principium indiscernibilium, Vollkommenheit und Ordnung, Ob die Welt der Reparatur bedürftig? Gott und Natur, Natürliches und Uebernatürliches, Raum und Zeit, Leerer Raum, Verhältniß beider zu Gott, Erkenntniß der räumlichen Dinge bei Gott und der Seele, Prästabilirte Harmonie, Bewegung und bewegende Kraft. Die beiden Schlußbemerkungen heben an Leibnitz's Mathematik das Vorwiegen des arithmetischen Momentes hervor, während in der Newton-Clarkeschen das geometrische in den Vordergrund trete; bei dem Vergleich beider Richtungen wird beiden Recht und Unrecht gegeben, dabei aber die englische mit einer gewissen Vorliebe behandelt. Es folgt Berkeley (S. 348—480). Die siebzehn Abschnitte sind überschrieben: Einleitung, Bekämpfung der abstracten Begriffe, Esse = percipi, Realität, Ursache, Substanz, Körper und Materie, Bewegung Raum, Zeit, Geometrie, Arithmetik, die Analytiker, Reformatorische Vorschläge zur Mathematik, Aufgabe der Naturerkenntniß, Einfluß des Mathematischen auf die Lehre vom Geist, auf das Ethische, auf das Aesthetische, auf die Lehre von Gott. In der Schlußbemerkung über Berkeley tritt deutlicher als bisher die eigne Ansicht des Verf. über die Möglichkeit, Mathematik durch innere Anschauung zu erzeugen und doch ihrer Herrschaft über das Wirkliche

gewiß zu seyn. Leser, die hier Trendelenburg's Ansichten wiederfinden sollten, dürfen nicht außer Augen lassen, wie der Verf. an anderen Stellen seines Buchs über dessen Hauptlehren urtheilt. Den Schluß der Darstellungen bildet Hume (S. 481—628) in achtzehn Abschnitten nebst Schlußbemerkung. Jene behandeln: Hume und Kant, Philosophie überhaupt, Eindrücke und Ideen, Relationen, Abstracte Vorstellungen, Ideen von Raum und Zeit, Fortsetzung, Leerer Raum und leere Zeit, Beweis daß Hume diese Lehren stets festgehalten habe, Relationen und Mathematik, Existenz und Körper, Ursache, Identität, Raum und Seele, Mathematik und Moral, Freiheit, Mathematik und Politik, Mathematik und Aesthetik, Mathematik und Theologisches. Die Schlußbemerkung läßt Hume von Berkeley ausgehn und von da zu einem „Skeptiker nicht aus Vernunft, sondern aus Sensualismus" werden. (Hätte der Verf. hier, und ebenso bei Berkeley, anstatt Sensualismus Empirismus gesagt, so würde er mehr Zustimmung finden.) Als ein entschiedenes Verdienst der Darstellung ist hervorzuheben, daß sie sich nicht durch Hume's spätere Aeußerungen über sein Jugendwerk hat abhalten lassen, die Schrift on human nature ebenso sehr zu berücksichtigen, wie die über den menschlichen Verstand.

Der kurze Lehrbegriff von Geometrie, Raum, Zeit und Zahl (S. 629—671) ist nun der Abschnitt, von dem oben der Wunsch ausgesprochen wurde, daß er das Werk eröffnet hätte. Das Wesentliche ist hier, daß die Geometrie, obgleich keine Wissenschaft der äußeren Erfahrung, wie die Naturwissenschaft, gerade wie diese zu ihrem Inhalte Gegebenes habe. Solches nämlich, was wir durch innere Anschauung in uns finden und in allen gleichartigen Wesen vermuthen, welche Erwartung durch Erprobung bestätigt wird. Geometrie ist darum auch Erfahrungswissen, aber inneres, das trotz seiner Allgemeinheit und Nothwendigkeit (d. h. Unvermeidlichkeit) nur ein Spiel des Geistes bliebe, wenn nicht die Erprobung an der äußern Erfahrung ihre objektive Geltung bewiese. Das construirende Verfahren ist eigentlich ganz dasselbe wie das Experimentiren in

der Naturwissenschaft, und es ist nicht rathsam, es durch das genetische zu verdrängen. Das Verhältniß der geometrischen Raumvorstellung zu der gewöhnlichen wird erörtert, und dabei gezeigt, daß auch hier stets das in innerer Anschauung Gegebene, indem es an dem äußerlich Gegebenen erprobt wird, sich als objectiv erweist. Viel ausführlicher als der Raum wird die Zeit behandelt, die mit Unrecht in stetem Parallelismus mit dem Raum betrachtet, mit noch größerem Unrecht zur Basis des Zahlbegriffs gemacht werde. Der für die Zeit vorausgesetzte Begriff der Dauer, uns gegeben in dem Ich denke, welches viel eher die Ewigkeit als die Zeit vorstellig macht, wird zuerst, dann die psychologische, die gemeine, die astronomische, endlich die Zeit schlechtweg erörtert, und theils ausdrücklich auf frühere kritische Bemerkungen zurückgewiesen, theils ohne Rückweis Licht über dieselben verbreitet. Kurze Bemerkungen über die Zahl, aus welchen hervorzuheben, daß Kant in seinem Rechte sey wenn er jede Addition ein synthetisches Urtheil nenne, schließen die Abhandlung. Derselben folgt Schluß und Regeln aus dem Ganzen (S. 672–685). Es wird hier recapitulirt, wie bei den abgehandelten Philosophen das Verhältniß zwischen Mathematik und Philosophie sich gestaltet habe. Beim Lesen dieser Recapitulation fällt Einem unwillkürlich die Frage ein, warum wohl Leibnitz, von dem ausdrücklich gesagt wird: er gehöre zu Descartes, Spinoza und Hobbes, deren Denken von der Mathematik beherrscht wurde, nur daß bei ihm anstatt der geometrischen die arithmetische Seite zum Uebergewicht komme, warum er in der Darstellung von jenen durch solche getrennt wurde, die im Gegensatz zu jenen mit der Mathematik zu wenig anfangen, also namentlich durch Locke? Eine Kritik der Kantischen und Nachkantischen Theorien glaubt der Verf. nicht geben zu müssen, da Trendelenburg sie gegeben habe. Eine Reihe von Regeln (siebzehn an der Zahl) meist verneinenden Inhalts, um zu zeigen was den mathematischen Lehren nicht darf zugemuthet werden, schließt das Werk. Wir heben unter diesen hervor die 2te, welche leugnet, daß die Anwendbarkeit der Mathematik in

der äußern Erfahrung sich von selber verstehe; nur so weit die letztere das Mathematische unabhängig von unserem Geiste in sich trägt, darf sie mathematisch bearbeitet werden; ihre Discrepanz von den mathematischen Vorstellungen ist ein Hauptbeweis der objectiven Realität der Außenwelt. Ebenso die 4te, welche unser Uebertragen der Mathematik in die Natur stets durch die Natur selbst provocirt seyn läßt. Endlich die 13te, welche die Anwendung der Mathematik auf psychische Vorgänge verwirft, weil überhaupt die Rechnung mit bestimmten Größen an die äußere Erfahrung gebunden sey.

Dr. **Erdmann.**

Les sciences humaines: Philosophie, médecine, morale, politique par Th. Funck-Brentano. La philosophie. Paris. Librairie internationale. 1868. VIII und 538 S. gr. 8.

Es ist für einen Einzelnen ein gewagtes Unternehmen, an dessen befriedigendem Erfolge man wohl schon von vorn herein zu zweifeln alle Ursache hat, alle menschlichen Wissenschaften darstellen zu wollen. Nach der Aufschrift des Werkes werden darunter Philosophie, Medicin, Moral und Politik verstanden. Der Herr Verf. will in dem vorliegenden Bande mit der Philosophie den Anfang machen. Er äußert sich darüber: „Was die übrigen menschlichen Wissenschaften betrifft, werden wir eine jede in einem besonderen Werke behandeln. Eine Philosophie ohne Principien läßt die Medicin ohne Leitung, die Moral ohne Stütze und die Politik ohne Regeln." Vor der Hand will er nur die Philosophie behandeln, von welcher zuletzt alle Wissenschaften ausgehen. Er will weder „eine absolute Philosophie" lehren, noch eine „absolute philosophische Methode" entwickeln. Seine Aufgabe ist „nachzuforschen, ob durch das Studium der Gesetze und evidenten Principien des Gedankens und die Erkenntniß der Bedingungen, unter denen die Wahrheit erwiesen wird, eine zum sichern Erkennen führende Wissenschaft gewonnen werden kann, welche zu gleicher Zeit

neue Bahnen eröffnet und der „beklagenswerthen Sophistik unserer Zeit" ein Ende macht (S. 7). Das vorliegende Werk zerfällt in drei Bücher. Im ersten wird die Geschichte der Philosophie, im zweiten die Methode, im dritten das System oder die philosophische Weltanschauung des Herrn Verf. (la doctrine) dargestellt. Der Herr Verf. will die Geschichte der Philosophie begreifen. Dieses geschieht nur dann, wenn man sie aus den „allen Menschen zu allen Zeiten gemeinsamen Principien" herleitet, wenn man bei jedem einzelnen Philosophen den ihm eigenthümlichen Charakter und den Charakter seiner Zeit zu erkennen sucht. Was den Werth der Vertreter der Philosophie betrifft, wird die „große" und die „kleine" Philosophie unterschieden (S. 12). Die erste wird durch die Systeme „der großen Meister" vertreten, und weist uns hauptsächlich auf die Gesetze des Zusammenhanges im Entwicklungsgange der Philosophie hin. Die zweite hängt von dem von den Hauptsystemen ausgehenden Einflusse ab, und beschränkt sich auf besondere Bearbeitungen aus dem Gebiete der Moral, der Kritik, der Geschichte; sie hat weniger Werth, weil sie mehr nur die Anwendung der philosophischen Forschung vorausgegangener Zeiten auf bestimmte gegebene Stoffe, als allgemeine, zu einer Einheit der Weltanschauung verbundene Grundsätze enthält. Doch muß man beide, die „große" und die „kleine" Philosophie im Zusammenhange betrachten und würdigen.

Der Herr Verf. klagt mit Recht darüber, daß man früher die Wiege der Philosophie überall finden wollte, wo man nur eine Spur von irgend einer Art von Speculation antraf, in Indien, Mittelasien, Aegypten. „Die Träume der Dichter, die Glaubenssätze der Priester, die Beobachtungen der Moralisten und Naturforscher mit den philosophischen Speculationen vermengen, heißt diese nicht begreifen. Es giebt Völker, bei denen die Musik immer nur ein Vergnügen an zufällig hervorgebrachten Tönen bleibt. Kunst wird die Musik erst dann, wenn die Töne in einer Harmonie zu dem Zwecke dienen, unsere Empfindungen auszudrücken und bei andern ähnliche zu erwecken. So

verhält es sich auch mit der Philosophie. Erst dann sehen **wir** sie entstehen, wenn die Reflexion zur Kunst wird und ihre Rechte an die Erforschung der Wahrheit geltend macht, nicht im Namen von Thatsachen oder Ueberlieferungen, sondern in ihrem eigenen Namen, im Namen der evidenten Principien des Gedankens, was immer eine Stufe höherer Entwicklung fordert" (S. 15). Nicht bei allen Völkern und nicht zu allen Zeiten ist Philosophie vorhanden. Sie entwickelt sich nur unter der Voraussetzung der zur Gestaltung und Entfaltung des freien, nach Wahrheit strebenden Gedankens nothwendigen Gaben und Elemente in einem Volke. So ist die „wahre Wiege der Philosophie" Griechenland. Darum beginnt das erste Buch des vorliegenden Werkes mit der griechischen Philosophie (S. 17). Bei der Darstellung derselben benutzt der Herr Verf. nicht das Original der Quellen, sondern hält sich an französische Uebersetzungen, besonders an die Ausgaben von Charpentier. Für die ersten Zeiträume dient ihm das dictionaire philosophique als Hülfsmittel. Natürlich kann hier nur von Umrissen und von Ansichten des Herrn Verf. über Geschichte der Philosophie die Rede seyn. In der ersten Epoche findet derselbe bei den Griechen, so bei Thales, Anaximenes, Anaximander, selbst bei Xenophanes, auch bei Pythagoras noch keine eigentliche Philosophie, tadelt es, daß man hier schon den wahren Charakter philosophischer Forschung erkennen wolle; er findet hier weder Systeme noch Schulen; anstatt eigentlicher Philosophen sind nach seiner Meinung in der ersten vorbereitenden Zeit nur Physiker und Theologen. Die eigentliche Philosophie fängt nach ihm mit Heraklit's Werden und Parmenides' Seyn an. Alles Andere erscheint ihm vor Sokrates nur als ein Versuch, diese Gegensätze zu vermitteln oder zu versöhnen. Die zweite Epoche der alten Philosophie wird durch die Sophisten und Sokrates eingeleitet (S. 27—32). In ihr werden ausführlicher Plato (S. 32—44) und Aristoteles (S. 45—87) dargestellt. Die dritte Epoche der alten Philosophie umfaßt das, was der Herr Verf. „die kleine Philosophie" und „die

religiöse Speculation“ nennt, einen Zeitraum von beinahe 2000 Jahren. „Mit Aristoteles, heißt es S. 87, hört die Geschichte der großen Philosophie auf. Den Grund findet man meist in dem Verfalle des griechischen und römischen Geistes. Entweder jedoch versteht man unter dem Geiste den Gedanken als solchen, dann ist dieß ein abgeschmackter Grund; denn es giebt keinen Verfall (décadence) des Gedankens. Oder man versteht unter Geist den allgemeinen Charakter der Bildung. In diesem Falle ist es ein kindischer Grund, welcher die Wirkung für die Ursache nimmt: Rom war in diesem Zeitraume in seiner vollen Entfaltung, und in Griechenland hatte der Verfall der griechischen Zustände schon mit Plato, dem Höhepunkte der griechischen Philosophie, begonnen. Es giebt kein ursächliches Verhältniß zwischen politischen Zuständen und philosophischem Fortschritte.“ Das Letztere möchte Ref. stark bezweifeln. Von den politischen Zuständen eines Landes hängt der Grad seiner Freiheit ab, und diese ist eine der Grundbedingungen jeder philosophischen Entwicklung. So wird die lange Zeit von Aristoteles bis zur Wiedergeburt der Philosophie durch Baco in der neuern Zeit als ein großer Zeitraum der so genannten kleinen Philosophie betrachtet, welcher die große Philosophie der Meister des Alterthums abschließt. „Indessen, wird dabei S. 90 bemerkt, bilde man sich nicht ein, daß der lange Zeitraum, welcher Aristoteles von der Wiedergeburt der Philosophie trennt, eine für die Wissenschaft und die Wahrheit verlorne Zeit, voll von unordentlichen und willkürlichen Glaubensmeinungen sey. Im Gegentheil finden wir, wenn wir die von der Speculation während 2000 Jahren vollzogene Arbeit betrachten, die Thätigkeit des philosophischen Geistes so groß, so ausgebreitet und mannichfaltig, daß wir diese Zeit kaum zu umfassen im Stande sind und daß Gott allein die merkwürdige Umgestaltung der Grundbegriffe und der ganzen menschlichen Bildung erklären könnte. Es giebt in der Geschichte keinen Zeitraum, der uns einen tiefern Blick in das Leben der Menschheit eröffnen und uns ein schöneres und fruchtbareres Studium des allgemeinen und ununterbroche-

nen Fortschrittes menschlicher Ansichten, ihrer verschiedenen Bedingungen und endlosen Gestaltungen bieten kann."

Die Neuzeit, welche mit Baco beginnt, wird von dem Herrn Verf. in zwei Hauptzeiträume getheilt, 1) die erste neuere Epoche (S. 94—170), 2) die zweite Epoche oder die „neuere Sophistik" (S. 170—205).

Die erste neuere Epoche umfaßt Baco, Gassendi und Hobbes (S. 98—107), Descartes (S. 107—126), Pascal, auf welchen er das meiste Gewicht legt (S. 126—132), Locke (S. 132—141), Spinoza (S. 141—153), Malebranche (S. 153—154) und Leibnitz (S. 154—170). Sonderbarer Weise werden unter die zweite Epoche als „die neuere Sophistik" Kant und seine Nachfolger: Fichte, Schelling, Hegel u. s. w. gestellt (S. 170—205). In einem Buche, welches sonst in mancher Beziehung vorurtheilsfreie und auf philosophischer Grundlage ruhende Ansichten enthält, ist dieß doppelt auffallend, und kann darum nur der Unkenntniß der deutschen Philosophie zugeschrieben werden. So lesen wir, um diese unbegründete Auffassung von der Philosophie des achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts zu kennzeichnen, S. 171: „Nach Leibnitz nimmt die Philosophie einen ganz andern Charakter an. Das siebenzehnte Jahrhundert überließ dem achtzehnten die ersten Principien: die reine Empfindung und von der andern Seite die nothwendigen und absoluten Ideen als oberste Grundsätze; aber jenes Jahrhundert übergab dem achtzehnten in gleicher Weise auch die ganze Reihe ungestalter, eingebildeter und unmöglicher Hypothesen: die Wirbelbewegung, das Schauen in Gott, die gelegenheitlichen Ursachen, die Modi der Attribute, die vorausbestimmte Harmonie, die beste der möglichen Welten, welche es natürlich nicht annahm, sondern kaum der Verspottung würdigte. So dachte das achtzehnte Jahrhundert nicht daran, daß es einen unmöglichen Kampf erfolglos unternahm; denn diese Hypothesen, welche es verachtete, waren die nothwendigen Consequenzen der vom siebenzehnten Jahrhundert erhaltenen Principien. So lag in dem ganzen Zeitraum ein Widerspruch.

Die einen verwarfen die Empfindung, die andern die Idee als Ausgangspunkt; die einen wollten die Idee durch die Empfindung, die andern die Empfindung durch die Idee erklären, ohne daß man dadurch einen Schritt zur Evidenz der Erkenntniß gewann (!). Man berief sich auf den gemeinen Menschenverstand, auf die Vernunft, auf die Geschichte und die übrigen Wissenschaften, auf die Liebe zum Wahren und Guten, um immer wieder auf die erste Unterscheidung der Empfindung und der einfachen und nothwendigen Ideen zurückzukommen, welche doch die philosophischen Aufgaben in keiner andern Weise lösen konnten als dieses im siebenzehnten Jahrhunderte geschehen war und keine andere Auflösung zuließen. So nahm nothwendig die neuere Epoche alle Merkmale eines sophistischen Zeitraumes an." Nachdem der neuere Zeitraum der Philosophie in so einseitiger und unbegründeter Weise geschildert ist, heißt es S. 175 von Kant, von dem fast alle neuern philosophischen Systeme aus- und auf welchen sie auch immer wieder zurückgehen: „Wir wollen uns in diesem ganzen Zeitraume nur bei Kant aufhalten, dem berühmtesten Vertreter dieser Zeit. Schüler Wolf's, Condillac's und Hume's nimmt er von dem einen die Art, die Dinge zu sehen, und von dem andern die Principien an. Zu gleicher Zeit eröffnet seine Lehre eine zweite Aera für die moderne Sophistik, so daß er zugleich die Fehler seiner Vorgänger und die seiner Nachfolger enthält, sey es nun in seinen Schlüssen, sey es in seinem Ausgangspunkte." „Die Fehler und die Anmaßungen der neueren Sophistik werden unsern Nachfolgern eben so eitel und lächerlich erscheinen, als uns jetzt die dialektischen Spiele der alten Sophisten vorkommen" (S. 198). Ueber die nachkantische Zeit endlich wird S. 203 kurzweg ohne irgend eine nähere Andeutung also abgeurtheilt: „Kant's Lehre fehlt ein gemeinsames und höheres Princip .... Eine neue Ursache zu Antinomien treibt Kant's Nachfolger an, das Ich und das Nichtich, das Seyn und das Nichtseyn, das Seyn und die Idee identisch zu machen; bei dieser Identität können sie keinen Erfolg erzielen und an keine wahre Definition

dieser Begriffe denken. Ich kenne den Begriff des Seyns und Nichtseyns nur dann, wenn er sich in den des Werdens auflöst. So hatte die Philosophie mit dem Seyn Schelling's und mit dem Werden Hegel's in gewisser Weise das ganze Gebiet des Denkens durchlaufen und kam wieder zu ihren Anfängen, dem Parmenides und Heraklit, zurück, ohne daß sie nur irgend einen Schritt zu einer Lösung ihrer Aufgabe gemacht hätte, ja, ohne auch nur das volle Seyn des ersten und das wirkliche Werden des zweiten bewiesen zu haben." Nach solchen Urtheilen, wobei Kant in der Uebersetzung von Tissot gebraucht wird, darf man sich nicht mehr wundern, wenn der Herr Verf. die Schilderung der gegenwärtigen philosophischen Zeit S. 204 mit den Worten schließt: „Wenn es einen unbestreitbaren Fortschritt des Gedankens in Beziehung auf die Entdeckung der obersten Grundsätze der Wahrheit und Gewißheit giebt, besteht dieser Fortschritt nur in Thatsachen. Er bleibt ohne Gesetz und ohne eine bekannte Formel, und die neuere Epoche der Philosophie endigt damit, sich in eine fortwährende Sophistik zu verlieren, weil sie, indem sie den Ursprung und die erste Evidenz des Gedankens formuliren will, das sondert und trennt, was in der Wirklichkeit weder gesondert noch getrennt ist, und weil sie so selbst nothwendiger Weise auf eine Verwirrung der Bestandtheile hingetrieben wird, welche sie als bestimmte Principien verkündet. Eine Sophistik, in welcher sich der Sensualismus in seinen Quellen als ohnmächtig darstellt; denn, um sein erstes Urtheil, sein erstes Attribut festzustellen, hätte er beweisen müssen, daß die allgemeinen Ideen von Empfindungen des nämlichen Inhaltes herkommen, daß sie nicht immer von einander verschieden sind. Was den Idealismus anbelangt, so kam er zuletzt auf eine absolute Antinomieenlehre: der Gegenstand ist zugleich einer und nicht einer, vielfach und nicht vielfach, Alles und Nichts, ähnlich und unähnlich, möglich und unmöglich: ein Wahnwitz (délire), der ruhiger wird, aber dessen Gegenschlag wir noch fühlen und von dem sich die gegenwärtige Epoche vollständig nur dann befreien wird, wenn sie die erwor-

bene Erfahrung benutzt, um die Ueberlieferungen der großen Philosophie (also der Philosophie vor Kant?) wieder aufzunehmen." Wir begnügen uns mit diesen Andeutungen, um zu zeigen, wie oberflächlich die Geschichte der Philosophie von dem Herrn Verf. behandelt wird, was übrigens in der französischen Literatur nicht selten ist.

Besser sind die beiden andern Bücher des vorliegenden Werkes ausgefallen, wenn wir auch nicht überall mit ihrem Inhalte übereinstimmen. Die eigenthümliche Anschauung des französischen Schriftstellers bietet, auch da, wo wir von ihr abweichen müssen, interessante Gesichtspunkte und Winke zur Charakteristik der Zustände französischer Philosophie. Das zweite Buch enthält die Methode. Der Herr Verf. beginnt mit der Begriffsbestimmung der Philosophie, geht sodann zur Methode, ihren Schwierigkeiten und ersten Grundsätzen über, und behandelt im Einzelnen die Axiome, die Wahrnehmungen, die Ideen, das Urtheil, den Schluß, die Definition und Beschreibung, die Entdeckung und Erfindung, den Beweis (die demonstratio und probatio).

„Wer eine gute Philosophie will, sagt der Herr Verf. ganz richtig, muß einen genauen Begriff von ihr haben," er weicht aber sogleich von der herrschenden Ansicht ab, daß die Philosophie eine Wissenschaft sey. „Die Philosophie in ihrer Gesammtheit genommen, sagt er, die „große Speculation", wie die „kleine", zeigt uns Gegensätze und so zahlreiche und beträchtliche Widersprüche, daß es unmöglich scheint, zu ihrer genauen Begriffsbestimmung zu gelangen." Die Philosophie, fährt er fort, sollte uns die Natur des Gedankens und der Gewißheit, die des absoluten, unendlichen, ewigen Wesens, der Substanz, der Ursache lehren, und in Wahrheit lehre sie uns von allem dem nichts und lasse uns in vollständigem Zweifel und in Unwissenheit; wenn sie nur wenigstens ihren Zweifel und ihr Nichtwissen rechtfertigte; aber, um zu beweisen, daß dieses Nichtwissen nicht zu beseitigen sey, müßte sie die ganze mögliche Wissenschaft besitzen, müßte wenigstens die Ursachen und die Natur des Zweifels zu dessen Rechtferti-

gung kennen, sich darüber Rechenschaft geben, und dann würde durch dieses Wissen der Zweifel aufhören. Die Philosophie hat eine von allen andern Wissenschaften verschiedene Aufgabe. Die Wissenschaft ist die „entdeckte Wahrheit", die Speculation oder Philosophie ist das „Suchen der Wahrheit". Weil die Philosophie zur Wissenschaft führt, ist sie selbst noch keine Wissenschaft, sondern „eine Kunst" (S. 209). „So verschieden, sagt der Herr Verf., die Philosophie von den Wissenschaften ist, so merkwürdig ist dagegen ihre Aehnlichkeit mit den Künsten. Während die Wissenschaften nur in einer sehr unabhängigen Weise der geschichtlichen Bewegung folgen, und ihre Eroberungen dauernd bleiben, ändern sich in der Philosophie, wie in den Künsten, die Grundsätze, die Methode, das Resultat, Alles mit dem individuellen Charakter, dem socialen Zustande, dem Geschmacke des Augenblicks. Wie in den Künsten, erblicken wir auch in der Philosophie Schulen, Manieren, Meister und Schüler, Epochen des Glanzes und Verfalles, plötzliche Umgestaltungen, plötzliche Rückkehr auf frühere Ansichten. Und in Wahrheit die Rolle, die, wie wir sehen, die Malerei mit Licht und Schatten, die Musik mit dem Einklang der Töne, die Poesie mit den Empfindungen und die Prosodie mit der Sprache durchführt, ist sie von derjenigen sehr verschieden, welche die Philosophie mit ihren Axiomen, einfachen Ideen und absoluten Principien spielt? Sind solche Dinge im Ernste etwas Anderes, als die Mittel, welche der Philosoph braucht, um uns seine Lehre als den höchsten Ausdruck der Wahrheit zu entwickeln, ganz so, wie der Maler sich der Farben bedient, um uns die schönste der Madonnen bewundern zu lassen? Es ist eine ideale Wahrheit, nach welcher Künstler, Dichter, Musiker, Philosophen streben, ob sie nun den Namen einer physischen oder moralischen Schönheit, einer Harmonie der Linien, der Accorde oder Ideen tragen; sie ist das Ziel, das alle verfolgen, die Verwirklichung dessen, was Jeder in seiner Richtung und nach den ihm zu Gebote stehenden Mitteln für das Beste hält. Immer aber ist die ideale Wahrheit eine solche, welche sie in

gleicher Weise zu verwirklichen außer Stande sind. Wenn auch einmal ein Umriß, ein Accord, die Schilderung eines Gefühls, die Definition eines Princips die Gestalt der Erhabenheit annehmen und hell leuchten, so müssen wir doch als wissenschaftlich wahr behaupten: das gesuchte Ideal flieht immer wieder vor ihnen und es scheint, daß es nie erreicht werden kann. Wenn die Urheber der Philosophie die Namen: Induction, Deduction, Analyse, Synthese, Erfahrung, Abstraction geben, die Verschiedenheit der Namen selbst beweist, wie fern sie davon sind, die wahren lebendigen Ursachen zu begreifen und die geheimnißvollen Regeln in Formeln zu bringen, welche den Gedanken in seinen Erforschungen des Unbekannten leiten. Es ist der Genius, die Inspiration, der Enthusiasmus, sagte Plato. So müssen wir auch, entfernt von dem Besitze einer Wissenschaft, über welche wir als Herren verfügen können, zugestehen, daß man zum Denker, wie zum Maler oder Dichter, geboren seyn muß, und daß es vielleicht, wie einen Formen- und Tonsinn, so auch einen speculativen Sinn giebt. Die Philosophie ist bis in ihre letzten Quellen eine Kunst, und ungeachtet ihrer rauheren Gestalt, voll von unbeschreiblichen Reizen." Den Definitionen der Philosophie wird vorgeworfen, man verstehe bald unter Philosophie die Wissenschaft aller Dinge, welche man durch das Licht der Vernunft erkennen könne, da man doch keine Erkenntniß von diesem Lichte habe und Jeder seine eigene Meinung als die dieser Vernunft angemessenste aufstelle; bald gelte die Philosophie als die Wissenschaft der Ursachen oder des Wesens, während uns eben eine solche Wissenschaft fehle; bald als Wissenschaft der Idee und der Empfindung, obschon die Natur beider unbekannt sey. Demgemäß wird von den Philosophen behauptet, daß sie sinnlose, der vernünftigen Erklärung und des Beweises bedürftige Definitionen von Philosophie aufstellen. Der Herr Verf. stellt nun folgende Definition auf: „Sie ist die Kunst, eine Reihe von Ideen in Betreff der Principien der Dinge aufzufinden und zusammenzustellen, um dadurch unser Streben nach Wahrheit zu befriedigen" (S. 111). Die Frage

bei der Beurtheilung dessen, was in der Philosophie **geleistet** worden ist, bezieht sich auf den Zusammenhang dessen, **was** als philosophische Erkenntniß aufgestellt wird, mit den **Principien**, aus welchen es hervorging. So muß die Methode **nach** den Gesetzen und natürlichen Principien des Gedankens **und** nach dem forschen, was als höchste Errungenschaft des **Wissens** daraus hervorgeht (S. 222 u. 223). Wir müssen aber **zuerst** eine vollkommen genügende Wissenschaft des Gedankens **selbst** haben, ehe wir dessen Gesetze und Principien erforschen. Wie ist aber eine solche Wissenschaft möglich? Bei der Erforschung muß uns der Trieb nach Wahrheit, die Freiheit von der Anmaßung, schon im Besitze derselben zu seyn, und die Gabe möglichster Klarheit leiten. Der Denkakt, in seiner Einfachheit genommen, ist von dem Augenblicke an unumstößlich, wenn wir durch ihn nichts, als eine Thatsache constatiren wollen. Dabei denken wir weder an seinen Ursprung, noch an seine Natur, seine Gesetze oder Principien. Wenn ich denke, daß ich bin, daß zwei und zwei vier machen, wenn ich irgend einen Gegenstand denke und ihn andern zeigen will, so sind alle diese Thatsachen, einfach genommen, so verschieden sie sonst seyn mögen, von derselben Evidenz. Ich denke etwas, das ist eine Thatsache, die unumstößlich ist. Diese Thatsache, so unbedeutend sie ist, ist das einzige Princip, die einzige wahre Ursache, die in unserer Macht steht. Alle Principien werden von ihr abgeleitet. So sind wir selbst das erste Princip im Acte unseres Denkens. Den Inhalt des Denkactes nennen wir die „Idee" (S. 226). Daher ist die Idee, an sich betrachtet, immer wahr. Die Idee des Negers, welcher noch keine weißen Menschen gesehen hat: der Mensch ist schwarz, ist wahr. Nur, wenn er sie über ihren Inhalt hinaus zu dem Urtheile erweitert: Alle Menschen sind schwarz, wird sie falsch. Hier ist nicht die ursprüngliche Idee, sondern die Erweiterung über ihren Inhalt hinaus zum allgemeinen Urtheile falsch. So lange man in den Hallucinationen Thiere und Ungeheuer sieht und bei der Vorstellung stehen bleibt, ist diese wahr; denn man stellt sie wirklich

vor. Sobald man aber behauptet, daß diese Gegenstände der Hallucinationen wirklich existiren, geht man durch das Urtheil über die Idee hinaus und sie wird falsch. Die Wahrheit liegt allein in der Idee. Wie vermeidet man aber den Irrthum, da auch dieser von der Idee ausgeht? Die Schwierigkeit wird noch dadurch vergrößert, daß man von demselben Gegenstande verschiedene Ideen hat. So können wir die Wahrheit nur in der Uebereinstimmung des Gegenstandes mit dem Gedanken finden. Wie sollen wir aber diese Uebereinstimmung erkennen? Immer nur durch eine andere Idee. Auch bei dieser finden wir die Wahrheit immer wieder nur durch eine neue Idee u. s. f. Die Wahrheit kann also nur in der Uebereinstimmung der Ideen unter einander bestehen. Eine Idee darf der andern nicht widersprechen. Ihre Uebereinstimmung finden wir durch das Urtheil. Immer handelt es sich nicht um die Idee an sich, sondern um ihre Uebereinstimmung mit einer andern. Man muß also die Beziehungen (rapports) der Ideen zu einander auffinden. Ihre Beziehung ist die Bedingung für das Auffinden jeder Wahrheit. Die Consequenzen und die Lösung der Aufgaben durch die erkannte Beziehung der Idee ist der beste Beweis für ihre Wahrheit.

Von der Bestimmung der Methode geht der Herr Verf. zu den Axiomen über und unterscheidet deren vier: Das was ist, ist, es hat eine Substanz, hat eine Ursache und existirt in Raum und Zeit (S. 235). Sie sind die Grundlegenden Gesetze des Denkactes (S. 241). Sie gehen aber lediglich aus der Beziehung der Gedanken auf einander hervor (ebend.).

Die Untersuchung der Ideen beginnt mit den Wahrnehmungen (perceptions). An sich ist der menschliche Gedanke leer, latent. Damit er wirklich gedacht und seiner selbst bewußt werde, muß er wirken, wahrnehmen (S. 252). Gewöhnlich bezieht man die Wahrnehmungen des Gedankens auf ein besonderes Vermögen, die Sinnlichkeit oder Empfindungsfähigkeit (sensibilité). Diese ist aber kein besonderes Vermögen des Gedankens; sie ist der Gedanke selbst in seinen Wirken (action).

Denn nur durch die Wahrnehmung oder Empfindung denken wir unsere Existenz und die anderer Dinge. Die Spaltung in sinnliches Wahrnehmen und Denken ist falsch. Auch Urtheilen, Vergleichen, Unterscheiden findet nur durch Wahrnehmen statt. Man kann die Wahrnehmung nicht definiren, da es keine Wahrnehmung der Wahrnehmung giebt (S. 254). Die Eintheilung der Wahrnehmungen in die des äußern und innern Sinnes ist so falsch, als die Eintheilung des Denkvermögens in Empfindungsvermögen, Einbildungskraft, Verstand oder Vernunf (S. 256). Die Wahrnehmungen sind die Bedingungen der Existenz des Gedankens. Nicht die Wahrnehmungen an sich, sondern die Beziehungen der Wahrnehmungen auf einander machen die Thatsache des Denkens aus (S. 259). Sie sind die Ursachen unserer Ideen und unserer Urtheile. Sie sind beschränkt durch die Umstände, die Gewohnheit und die Uebung der Sinnesthätigkeit, ungeachtet wir die Grenzen der Wahrnehmung nicht kennen, da wir sonst eine Wahrnehmung haben müßten, welche über die Wahrnehmungen hinausgeht, was unmöglich ist. Die erste Ursache der Wissenschaft liegt also in den Gesetzen, welche unsere Wahrnehmungen leiten und welche von der besonderen Einrichtung unserer Organe und der Functionen unseres Empfindungsvermögens abhängen (S. 267). Sie sind die organischen oder Functionsgesetze des Gedankens. In der Harmonie aller organischen Functionen, nicht in der leeren Hypothese einer Umwandlung der Empfindungen oder in den Ideen a priori muß man den Grund unserer Wahrnehmungen suchen. Keine Empfindung kann sich umwandeln und jede Idee beruht auf der Wahrnehmung. Wahrnehmungen sind noch keine Erkenntnisse; aber sie sind der Ausgangspunkt unserer Ideen und Kenntnisse. Die Wahrnehmungen der äußern Welt und unserer eigenen Zustände sind so, wie sie sind und können nicht anders seyn als sie sind.

Die Wahrnehmungen führen nun zu den Ideen (S. 270). Jeder Denkakt setzt die Axiome als ihm anklebende Charaktere voraus, sie sind seine absoluten Gesetze (die Identität

nämlich, die Substantialität, Causalität und Raum und Zeit) er setzt ferner die organischen oder Functionsgesetze der Sensibilität voraus. So liegen die ersten Ursachen des Gedankens außerhalb desselben. Sie kommen entweder von den Erscheinungen der äußern Welt oder von den Erscheinungen des organischen Lebens dessen, der den Gedanken hat. Als Gegenstand der Sinnlichkeit bilden sich Wahrnehmungen und ihr Act ist der Gedanke. In Inhalt und Beziehung sind die Wahrnehmungen beschränkt. Sie bilden verschiedene und unterschiedene Gruppen, welche ihren äußern Ursachen entsprechen, ob diese nun in der Außenwelt oder im Organismus liegen. Diese Gruppen der Wahrnehmungen heißen „Ideen" (S. 270). Jede Wahrnehmung, jede Idee ist das, was sie ist und ändert sich nicht; da sie aber ein Bestimmtes ist und einen beschränkten Inhalt hat, und uns weder ihre Substanz, noch ihre Ursache, noch ihre Verhältnisse in Raum und Zeit zeigt, müssen wir sie, um dieß zu erkennen, zur Bildung neuer Wahrnehmungen und neuer Ideen benutzen. Daher kommen die verschiedenen Arten von Ideen. Man unterscheidet die sensibeln Ideen oder, wie man sie nennen könnte, die Einzelvorstellungen, die sich auf ein einzelnes Object z. B. auf einen einzelnen Menschen, Peter, Paul u. s. w. beziehen; die allgemeinen Ideen, welche von den Einzelvorstellungen gebildet werden und die Gattungen für die Einzelobjecte enthalten; die abstracten Ideen, die nicht auf die Objecte und ihre Gattungen selbst, sondern auf die Art und Weise wie die Objecte aufgefaßt werden, gehen, und die so als reines Product des Gedankens erscheinen, z. B. Linie, Dreieck, Kraft, Bewegung; und endlich absolute Ideen, wie Seyn, Substanz, Ursache, Unendliches, Ewigkeit (S. 271; vergl. die Vorbemerkung S. VII u. VII).

Was die allgemeinen Ideen betrifft, hält es der Herr Verf. für ungenau und wenig überdacht, sie auf die Aehnlichkeit der Vorstellungen zu stützen. Jede allgemeine Idee gründet sich nach ihm auf die Verschiedenheit der Ideen. „Die Idee: Mensch setzt nicht die Wahrnehmung gleicher, sondern von einander ver-

schiedener Menschen voraus, ebenso die Idee des Weißen verschiedene weiße Farben. Wenn es nur eine Weiße, eine Farbe, einen Menschen gäbe, wenn sie immer dieselben wären, hätten wir keine verschiedenen Ideen. Die Aehnlichkeit verlangt nothwendig die Wahrnehmung dieser Aehnlichkeit; doch können wir den Paul, den Peter sehen und berühren, nicht den Menschen, wir können irgend ein Haus, irgend eine weiße Farbe wahrnehmen, nie aber werden wir eine unmittelbare Wahrnehmung des Hauses und der weißen Fabe haben. So gelangt man dahin zu begreifen, wie beachtenswerth der Unterschied der allgemeinen und besonderen Ideen ist, und welch einen tiefen Blick Plato und Aristoteles hatten, indem sie das immer gleiche Seyn von dem immer anders Seyn unterschieden" (S. 277).

Die abstracten Ideen werden von den Beziehungen der besondern und allgemeinen Ideen zu einander gebildet; so die Wiederholung desselben Actes in Beziehung auf eine Idee (Identität), das unmittelbar kürzeste Uebergehen von einer Idee zur andern (Linie). Es entsteht dadurch eine Idee, die sich nicht ändert, während sich die allgemeinen und besonderen Ideen ändern. Die Linie muß nicht immer von einem Hause zu einem Baume gehen, die Aehnlichkeit muß nicht immer auf Peter, Paul und Johann gehen; man denkt nicht immer diese, wenn man die Dreizahl denkt (S. 283). So verhält es sich nicht mit den absoluten Ideen. Sie stammen von den Axiomen ab, welche die Bedingung jedes Urtheils sind und die zuletzt jeder von uns gebildeten Idee zu Grunde liegen. Wenn wir über den Denkact selbst nachdenken, über die Bedingungen seiner Existenz als Idee, so bilden sich absolute Ideen, so die Ideen des Seyns, der Substanz, der Ursache, des Unendlichen und der Ewigkeit. Wir denken hier jenseits der wahrgenommenen Substanzen die Substanz, jenseits der bekannten Dauermomente die Zeit, jenseits der Ursachen die Ursache, jenseits der Ausdehnungen den Raum, jenseits der seyenden Wesen das Seyn. Eine dieser Ideen setzt immer die andere voraus, die absolute

Zeit den absoluten Raum, dieser die Substanz, die Ursache und das absolute Seyn. In jeder Idee sind die Axiome enthalten. Nur stellen sie sich in verschiedener Weise in den besonderen Ideen dar. Die Substanz ist ganz innerhalb der Grenzen dessen, was die Idee enthält. Die Substanz des Ichs ist das Ich, die Substanz des Goldes, des Kupfers, ist das, wodurch diese Ideen Gold und Kupfer sind. So verhält es sich mit jedem Wesen. Die Zeit wird in der einzelnen Idee mit der Dauer, die wahrgenommene Ausdehnung mit dem Raum verwechselt. Was die Ursache betrifft, so wird sie für ein Anderes dem gegebenen Gegenstande gegenüber genommen. Sie ist das, was ihn das werden läßt, was er ist; aber immer in der besondern Idee in einem besondern Sinne und in besondern Beziehungen. Im allgemeinen Sinne werden dann die absoluten Ideen mit der Wissenschaft gleichbedeutend, die wir vom wirklichen Seyn selbst haben, und werden der höchste Ausdruck für die Beziehungen der Identität, welche in den einzelnen Dingen, den Gegenständen der besondern Ideen, enthalten sind. So führen uns diese Ideen zum Seyn an sich, zum Wesen, zu den Atomen, Monaden, Kräften, zu den unendlich kleinen und großen Theilen der Ausdehnung und der Zeit. Wir kommen so zur Annahme eines absoluten Wesens; immer aber verwechseln wir dann Axiome mit Ideen, denen wirkliche Wesen entsprechen, weil zuletzt die absoluten Ideen nur aus den Beziehungen der besondern Ideen hervorgegangen sind, welche allein einen bestimmten Inhalt haben (S. 292). Wir gehen zum Urtheile über. Jede Idee kann in doppelter Hinsicht aufgefaßt werden, in sich selbst, in ihrer Einheit, und in diesem Sinne wird sie immer als besondere Idee genommen: sie ist Subject, oder sie kann in den Beziehungen betrachtet werden, welche sie einschließt. In diesem Falle wird sie allgemein genommen und wird Attribut, weil sie hier nichts als die Beziehungen ausdrückt, welche von ihr vorausgesetzt werden. Allgemein ist das Gesetz, nach welchem jede Idee im besondern und allgemeinen Sinne genommen, Subject und Attribut werden

kann. Wenn die Ideen eines Menschen, eines Hauses, eines Baumes als solche genommen werden, so nehmen wir sie am meisten im besondern Sinne, nicht nur, weil überhaupt die ersten Ideen die besondern sind, sondern vor Allem deshalb, weil wir die Beziehungen nicht kennen, welche diese Ideen in sich schließen und weil wir erst durch die allgemeinen Ideen zur Kenntniß dieser Beziehungen gelangen; aber immer können sie im allgemeinen Sinne gegenüber allen ihren bekannten Beziehungen genommen werden, wie: diese Gestalt ist Paul. Wenn ich eine Idee denke, kann ich ihre Beziehungen weder wahrnehmen noch begreifen. Man muß durch einen zweiten Act seine Zuflucht zu einer andern Wahrnehmung nehmen, man muß Ideen hervorbringen, welche diese Beziehungen ausdrücken. Wenn man z. B. Mensch denkt, so kann man weder über eine andere Sache urtheilen, noch von einer andern Sache reden, als eben von dem, was man denkt. Wenn man aber in seinem Gedächtnisse oder durch neue Wahrnehmungen solche Ideen hat, deren Inhalt mit demjenigen übereinstimmt, was in der Idee Mensch enthalten ist, und man nicht ihre Beziehung zu einander, sondern ihre Uebereinstimmung behauptet, so behauptet man, daß die im besondern Sinne genommene Idee Beziehungen einschließt, welche durch eine im allgemeinen Sinne genommene Idee ausgedrückt werden. Das Subject vertritt die gegebene Idee und ist im besondern Sinne genommen, das Prädicat ist die Idee der Beziehung, drückt sie aus und wird allgemein gedacht. Die Copula drückt die Uebereinstimmung des Gedankens mit sich selbst aus. So drückt das Urtheil nicht die Beziehung zwischen der weißen Farbe und Peter aus, sondern die Uebereinstimmung der Beziehungen in der Idee des Weißen, so weit als dieselben Beziehungen auch in der Idee Peters enthalten sind. Das Urtheil ist also nicht der bloße Ausdruck der Beziehung, weil dieß nichts sagt, da alle Ideen in Beziehung zu einander stehen, sondern jene Thätigkeit, durch welche wir zur Erkenntniß der Uebereinstimmung in diesen Beziehungen gelangen. Nicht auf einer unbestimmten, unbekannten Beziehung beruht diese Ueber-

einstimmung, sondern auf einer Beziehung der Identität. Urtheilen heißt darum die Uebereinstimmung der Ideen unter einander ausdrücken, also sich Rechenschaft von der Wahrheit selbst geben (S. 295). Uebereinstimmung und Beziehung dürfen daher nicht verwechselt werden. Der Herr Verf. kennt keine andere, als bejahende Urtheile, keine negativen, hypothetischen u. s. w. Wenn man solche Urtheile annehmen wollte, müßte wenigstens die eine von beiden Ideen, Subject oder Prädicat, negativ oder hypothetisch u. s. w. seyn, oder es müßte dieses in der Copula liegen. Die Copula ist aber an sich nichts, sie existirt nur durch die beiden Ideen und diese beiden können weder negativ noch hypothetisch noch anderswie genommen werden, als einfach und positiv. Alle andern Formen der Urtheile setzen den Schluß voraus, drei Gedanken und nicht zwei, und sind sonst ganz unverständlich. Wenn man z. B. sagt: Peter ist nicht gut, so gelten ja noch viele andere Urtheile: Peter ist nicht durchsichtig, nicht gasförmig u. s. w., alle möglichen Dinge, die nicht in Uebereinstimmung mit Peter sind. Das kann man im Ernste kein Urtheil nennen. Das Urtheil wird erst verständlich durch das positive Urtheil: Peter ist schlecht, und das Urtheil denken wir nur unter der Voraussetzung eines Schlusses. Peter ist nicht gut, ist nur ein Schluß: Peter hat eine schlechte Handlung begangen, also u. s. w. (S. 297). Nur das identische Urtheil giebt absolute Gewißheit. Wenn wir also zu einer vollkommen gewissen Wissenschaft kommen wollten, könnte dieses nur dann geschehen, wenn wir zur Kenntniß des ganzen Inhaltes unserer Ideen gelangen. An das Urtheil reiht sich der Schluß (S. 307) und die Demonstration und Probation (S. 380).

Auf die Methode folgt im dritten Buche die Lehre. Der Herr Verf. handelt hier von der Wissenschaft und absoluten Gewißheit (S. 393—406), von den Kategorien des Seyns (S. 406—427), vom Leben (S. 427—448), von der Seele (S. 448—468), vom Universum (S. 468—484), von Gott und den Beweisen seiner Existenz (484—505), von Gottes

Attributen (S. 505—525), von der Unsterblichkeit der Seele (S. 525—536).

„Die Menschen, heißt es S. 398, erklärten immer das große Unbekannte, durch welches Alles ist, nach Maßgabe ihrer Wissenschaft. Anfangs legten sie es in Alles das, was erschreckt und in Staunen setzt, in den Donner, die Unermeßlichkeit, das Gewölbe des Himmels; dann dienten die Anfänge, die Ueberlieferungen, die großen Erscheinungen zu seiner Definition, bis der Gedanke endlich dahin gelangte, im Namen scheinbar absoluter und unveränderlicher Principien das wirkliche Seyn, die Bewegung, die ordnende Intelligenz, das All anzunehmen, um daraus das Einzelne abzuleiten, bis man dieses Alles zuletzt auf den Gedanken selbst zurückführte. Aber die Idee ist nur absolut, wenn man sie in Beziehung auf sich selbst denkt; sie ist es nicht in Beziehung aaf die Wissenschaft, welche sie lehrt, nicht in Beziehung auf das Urtheil, welches wir über sie fällen können; denn sie hängt immer wieder von einer andern Idee ab und das, was sie enthält, wird nur dadurch Gegenstand der Wissenschaft, daß man unaufhörlich neue Ideen bildet, auf welche man diese Idee bezieht."

Wenn man daher nach einer absoluten Wissenschaft fragt, muß man die Frage so fassen: Giebt es Grundbeziehungen zwischen den ersten Gesetzen der Natur der Dinge und der Natur der Ideen? Kann der Gedanke sie erreichen? Es giebt solche Gesetze, so unbekannt sie uns auch seyn mögen, vermöge der Thatsache, daß die Dinge existiren und nur unter den Beziehungen existiren, welche sie zu einander und zum Gedanken haben. Was zum Gedanken und zu dem Gegebenen keine Beziehung hat, existirt nicht, ist nicht wahrnehmbar und nicht erkennbar. Nicht von Natur aus, nur in gewisser stufenweiser Entwicklung können Dinge und Gedanken verschieden seyn, wenn sie zu einander in Beziehung stehen und wenn wir ihre Beziehungen erkennen sollen. Diese Grundeigenthümlichkeiten der Dinge und der Gedanken sind die Substanz, die Ursache und mit ihr als einer hervorbringenden Kraft die Wirkung verbun-

den, ferner Raum und Zeit. Gestalt, Kraft und Lage sind die Kategorieen des Seyns, und alle Eigenthümlichkeiten und alle Attribute der Substanzen und Ursachen, der Ausdehnung und der wirklichen Dauer werden von diesen Kategorieen hergeleitet. Was keine Form, keine Kraft und keine Lage (situation) hat, ist uns durchaus unbegreiflich (S. 411). So entsteht die neue Frage: Können wir durch die genaue Kenntniß der ursprünglichen Formen und Kräfte und ihrer Lage uns auf vollkommene Art Rechenschaft vom Wesen der Dinge geben? Der Herr Verf. bejaht diese Frage, weil wir, wie er sagt, „kein Wesen außerhalb dieser Kategorieen erkennen können und darum jedes Attribut, das wir dem Dinge beilegen, innerhalb dieser Kategorieen ihm nothwendig beigelegt werden muß.“ Immer aber bleibt dabei die Erkenntniß relativ, denn sie steht im Verhältnisse zu den Kenntnissen, die wir von der Natur der Dinge haben. Wenn wir äußere Formen und Kräfte mit unserm Ich uud seinen Formen und Thätigkeiten unvereinbar finden, so geschieht dieses einfach nur deshalb, weil wir die äußeren Formen und Kräfte und ihre Beziehungen zu einander ebenso wenig, als diejenigen kennen, welche unser Ich ausmachen (S. 414). Das wirkliche Seyn ist erkennbar und wahrnehmbar, ob es das sinnlich Gegebene oder eine Thätigkeit oder ein Gesetz des Gedankens ist. Die wirkliche Substanz sind die ersten und ursprünglichen Formen, die wirkliche Ursache ist die einzige nach den Formen stufenweise verschiedene Kraft, die wirkliche Ausdehnung ist die Existenz der Formen bezüglich ihrer Lage, die wirkliche Dauer ist die Wirksamkeit der Kraft nach ihren Stufen und nach der Lage der Formen; die Kategorien des Seyns bestimmen das wirkliche Seyn (S. 427). Das Leben ist die Resultante der Harmonie oder Uebereinstimmung zwischen seinen Formen und Kräften und den äußern Einflüssen und ernährenden Elementen. Ein seit 2000 Jahren in einer ägyptischen Mumie eingeschlossenes Getreidekorn hat Kraft und Form, und doch lebt es nicht, es ernährt sich, es entwickelt sich nicht. Das Leben besteht nur in den complexen Formen des organisirten Seyns.

Doch ist dieses Korn weder todt noch desorganisirt. Denn sobald wir es dem Boden anvertrauen, wenn Regen und Sonnenstrahlen dazu kommen, keimt und gedeiht es. Deshalb sind aber doch Sonne, Temperatur, Feuchtigkeit das Leben nicht. Dazu gehört eine eigenthümliche Zusammensetzung des Bodens, ein eigenthümlicher Grad der Temperatur. Aber auch diese sind das Leben noch nicht. Denn das Keimen tritt ohne Korn nicht hervor. So macht erst die Verbindung der Form und Kraft des Korns, mit den auf seine Entwicklung wirkenden Einflüssen im Einklange, das Leben (S. 434).

Die Untersuchung über das **Leben** führt zur Lehre von der **Seele** (S. 448).

Die Wahrnehmungen, wie die Empfindungen, wie die Instincte, wie das Gedächtniß haben wir mit den Thieren gemein. Die Ernährung, das Wachsthum und der Tod kommt allen organischen Wesen, Pflanzen und Thieren zu, und sie werden für uns nur erkennbar unter der Bedingung, daß ihre Art zu seyn eine stufenweis verschiedene Resultante der einfachen Formen und Kräfte der Materie ist. So, könnte man sagen, giebt es keine Seele, keinen Geist, also ist Alles Materie. Es scheint dieß eine nothwendige Folge, ist aber nur ein grobes Sophisma. Man darf nicht weiter schließen, als: der Mensch hat zahlreiche Beziehungen zu den Wirbelthieren; er stimmt in gewissen Beziehungen nach Form oder Thätigkeit mit den Thieren überein, also ist er, was diese Beziehung und Uebereinstimmung betrifft, ein bloßes Thier, und die Ursache dieser Beziehung und Uebereinstimmung muß dieselbe seyn, wenn sie für uns begreiflich werden soll. Daraus kann man aber nicht schließen, daß auch **das**, was den Menschen vom Thiere unterscheidet, auf die gleiche Ursache zurückzuführen ist. Dieser Unterschied setzt auch eine von jener verschiedene Ursache voraus. Diese Ursache ist die Seele. Wenn wir ihr Wesen an sich auch nicht kennen, so erkennen wir sie aus ihren den Menschen vom Thiere unterscheidenden Charakteren. Ohne Seele, ohne eine besondere bestimmte Kraft, welche weder Gedanke noch Wahrnehmung,

noch Empfindung, noch Instinct ist, aber vermöge ihrer eigenthümlichen Charaktere den Menschen unaufhörlich über dem, was in jenen Thätigkeiten enthalten ist, hinaustreibt, wäre der wissenschaftliche, sittliche und staatliche Fortschritt eine Täuschung, ein Unsinn, eine Wirkung ohne Ursache (S. 461). Das Bewußtseyn unserer Freiheit bliebe unerklärlich, unsere Verantwortlichkeit unmöglich, die Geschichte der Gerechtigkeit und der menschlichen Gerichte eine unbegreifliche Verirrung. Worin besteht aber die Freiheit? Welche Handlung wir auch immer setzen, welches Motiv uns auch immer bestimmt, ob ein bekanntes oder unbekanntes, wir haben das Bewußtseyn unserer Unabhängigkeit von dieser Handlung und von diesem Motiv, weil wir das Bewußtseyn von der Möglichkeit einer anderen Handlung und eines anderen Motivs zugleich mit dem Bewußtseyn der bestimmten Handlung und des bestimmten Motivs haben. Es ist das Bewußtseyn der freien Wahl der Handlungen und Motive (S. 463). Der Dichter konnte sagen: Ich sehe, ich bewundere das Gute und folge dem Schlechten; aber es wäre eines Philosophen unwürdig, diese Worte als einen Beweis für die Freiheit zu wiederholen; sie würden ebenso gut ein Beweis für die Nothwendigkeit der Handlungen seyn. Nichts hindert mich, daß meine Bewunderung des Guten nicht ein ebenso mächtiges Motiv zum Guten werde, als mich die Leidenschaften zum Bösen treiben. Die Freiheit besteht nicht in der Macht, Böses zu thun, sondern das Böse kann eine Wirkung der Freiheit seyn, weil, wenn ich zwischen zwei Handlungen wähle, mich weder das Böse noch das Gute bestimmt, sondern die einer jeden Handlung eigene Ursache. Wenn ich die Ursache nicht weiß, wird meine Freiheit beschränkt seyn. Mit der Größe ihrer Erkenntniß wächst die Größe der Freiheit. Und, wenn der Dichter sagt, er bewundere das Gute und folge dem Bösen, so hat sein Geständniß nicht mehr Bedeutung, als das eines Andern, welcher sagt: Ich bewundere die Verse, aber ich bin unfähig, solche zu machen; er wird deshalb für die Prosa, die er schreibt, nicht minder verantwortlich bleiben (S.

466). So ist die Seele das besondere Princip wie die einfache und unveränderliche Form und Ursache der Charaktere, der Intelligenz des Menschen, seiner Fortschritte und seiner Freiheit (S. 467). Was das All betrifft, so kennen wir weder die Geschichte unseres Erdballes, noch das allgemeine Gesetz, welches die Welten und die himmlischen Erscheinungen in ihren Beziehungen unter einander leitet, wenigstens kennen wir sie nur auf eine sehr unvollkommene Art. Kaum lassen uns einige besondere Gesetze der bekannten Erscheinungen die Einheit und Harmonie ihres gesammten Zusammenseyns erblicken. Doch können wir vermöge der Gesetze und Principien schließen, daß, sobald das Universum mit sich und den Principien, Gesetzen und Thätigkeiten unserer Erkenntniß in Harmonie steht, oder wir bestimmt sind, zu einer vollkommenen Erkenntniß des allgemeinen Gesetzes zu gelangen, welches die Beziehungen der Welten unter einander leitet, so unendlich auch ihre Zahl und Dauer ist, daß wir zugleich immer mehr und mehr zur Erkenntniß der Geschichte unserer eigenen Welt, ihres ursprünglichen Zustandes und ihrer allmähligen Umwandlungen, wie der allgemeinen und besonderen Gesetze kommen, welche die Existenz der Welten in ihren verschiedenen Beziehungen bedingen.

Der Herr Verf. geht zu Gott und den Beweisen für sein Daseyn über (S. 484). Er zeigt die Unhaltbarkeit der Beweise für und gegen das Daseyn Gottes (S. 485—490). Das, was nach ihm die Existenz Gottes beweist, ist unser Bedürfniß des Glückes, unser Verlangen nach höchster Vollkommenheit; wir fühlen, daß diese Vollkommenheit in uns lebt und daß wir in ihr leben; sie ist das Ziel aller unserer Anstrengungen und aller unserer Gefühle. Das Verlangen, der Wille, die Liebe beweisen Gott. Und doch so ist es nicht. Weder das Verlangen, noch der Wille, noch die Liebe beweisen die Existenz Gottes. Es ist nicht genug, daß wir eine Sache verlangen und lieben, damit sie sey. Jedes Ideal liebt man, man strebt nach ihm; so verhält es sich auch mit der natürlichen Schönheit, einem ungetrübten Glück. Wir wollen und verlangen sie, ohne

daß sie aus diesem Grunde für uns möglich sind. Da unsere Strebungen und Empfindungen unbestimmt sind, so wird Gott für uns ein mehr oder minder vollkommener Mensch, was wir an ihm lieben, ist unser Bild, sind wir selbst. So kann man immer beweisen und dagegenbeweisen. Alle Attribute der Dinge setzen in ihren Beziehungen, welche die Welt darstellen, Grundattribute voraus, und diese sind ohne ein Seyn oder Wesen, welche ihm zukommen, nicht denkbar. So liegt die Nothwendigkeit der göttlichen Existenz in den Grundattributen (attributs fondamentaux) begründet (S. 497). Alle möglichen Welten, so verschieden ihre Zahl wie ihre Dauer seyn mag, sind von derselben Art, derselben Natur und müssen dieselben Grundattribute in sich schließen, und jede Welt, wie jedes einzelne Ding, hat wieder specifische Unterschiede, Unterschiede, welche in der Gattung der allen gemeinsamen Natur inbegriffen sind. Wir erheben uns von Beziehungen der Welten und Dinge zu Beziehungen, bis wir endlich zu dem höchsten oder obersten des erkennbaren Seyns gelangen. Diese letzte den Grundattributen zu Grunde liegende Ursache (denn ohne ein Seyn oder Wesen sind sie nicht Grundattribute) ist die ordnende Ursache der ersten Attribute, und die schöpferische Ursache jeder Substanz und jedes erkenn- und begreifbaren ursächlichen Verhältnisses. Wenn wir z. B. die Ursache, worin Paul gut ist, erforschen, werden wir sie in seiner Art zu seyn finden, und von dieser jetzigen Art zu seyn werden wir zu ihrem Ursprunge aufsteigen, zu seiner Erziehung, zu seiner Kindheit, zu den Charakteren seiner Eltern, und immer wird die als richtig befundene Ursache ihre Existenz in sich schließen und, wenn wir die Möglichkeit einer Erreichung der letzten Grundattribute annehmen, werden sie, als immer wirklich, auf dieselbe Art auch die Existenz aller Dinge in sich begreifen. Wir kommen von Entdeckungen der Ursachen zu Entdeckungen neuer Ursachen, bis wir mit der letzten schließen, welche keine andere als Gott seyn kann (S. 499). Von allen Beweisen für das Daseyn Gottes ist derjenige der glänzendste, welcher von der Möglichkeit und Nothwendigkeit einer vollkommenen

Erfahrung und Wissenschaft ausgeht. Es gibt keine Lehre und kann keine geben, welche nicht zu Gott führte. Die kleinste Behauptung schließt ihn ein. Ich denke, also ist Gott (S. 500). Die Bestimmung des Menschengeschlechtes ist, zur Wissenschaft seines Schöpfers durch das Studiren seiner Werke zu gelangen. Und dennoch ist auch dieser Beweis unvollständig; denn er ist nur die nothwendige Folge unserer wirklichen Wissenschaft und nicht die unmittelbare Folge einer vollkommenen Wissenschaft. So eröffnet sich dem Skepticismus, Pantheismus und Materialismus eine neue Ausflucht in neuer Gestalt. Aber alle diese Systeme bestätigen und vervollständigen den einzigen Beweis für das Daseyn Gottes. Denn alle sind nur Gestalten und Bedingungen des Fortschrittes der Wissenschaft selbst; sie sind alle das Product unseres Bedürfnisses, unseres brennenden Durstes nach absoluter Wahrheit. Wenn der Atheismus jedesmal wieder zum Vorschein kommt, wann unser Begriff der Größe, der Gerechtigkeit, der Güte des höchsten Schöpfers unter dem Höhepunkte der von uns erworbenen Wissenschaft steht, wenn der Pantheismus das Mangelnde durch unser instinctartiges Gefühl der Wahrheit zu ergänzen sucht, und wenn der Skepticismus an diesem Versuche verzweifelt, so geschieht dieses immer im Namen des Bedürfnisses der Wahrheit und in Folge des der Natur und den Gesetzen des menschlichen Gedankens anklebenden Fortschrittes, dessen höchster Ausdruck kein anderer seyn kann, als die vollkommene Gewißheit des Daseyns Gottes. Der Herr Verf. will das Weitere in der Moral und Politik untersuchen (S. 505). Die Attribute Gottes haben alle den gleichen Charakter; sie sind als Bejahungen solche Eigenschaften, die wir denken müssen, aber über die wir als endliche Wesen nicht mehr urtheilen können. So ist Gott die absolute Substanz und Ursache, die absolute Macht und Intelligenz, absolute Freiheit, Güte und Schönheit, ein vollkommenes Wesen (S. 515 — 518). In Wahrheit gründen sich diese Attribute nur auf menschliche Schlüsse. „Wenn wir sagen: Gott ist allmächtig, die unendliche Liebe, die unbeschränkte Intelligenz, so sagen

wir eigentlich nichts anderes, als: Gott ist Gott in allen Richtungen unserer Nachforschung. Streng genommen ist er nicht allmächtig, er ist die Macht; nicht höchste Intelligenz, er ist die Intelligenz selbst; nicht unbedingt-frei, er ist die Freiheit, so wie er weder unendlich, noch ewig, sondern mehr als unendlich und ewig ist. Er ist. In derselben Weise hat er nicht Substanz gegenüber den Attributen, und ist nicht Ursache in sich, denn alle diese Attribute müssen, wie die andern, gedacht werden, er ist die Substanz, die Ursache selbst. Das sind nur menschliche Beziehungen und Auffassungen. Selbst die einfachen Ausdrücke: Er hat geschaffen, hat gewollt, erscheinen in ihrer Anwendung auf Gott „abgeschmackt" (absurdes). Gott ist der einzige Zweck und die Grenze unserer Intelligenz. Je mehr wir diese Grenze bedenken, desto gewisser werden wir über seine Existenz und Größe, aber destoweniger werden wir uns auch bemühen, seine Natur zu durchdringen, in seinem Namen zu urtheilen, für ihn zu wollen; er ist Gott" (S. 522 u. 523).

Den Schluß macht die Unsterblichkeit der Seele. Damit Gott sey, sagte Leibnitz, muß er möglich seyn, d. h. die Welt darf nichts enthalten, was den Begriff Gottes unmöglich macht. Die Welt, das Universum muß der göttlichen Vollkommenheit entsprechen. Natürlich können wir uns dabei nur an das halten, was wir gegenwärtig von der Welt wissen. Wir schließen irrthümlich von der Vollkommenheit oder Unvollkommenheit der Welt auf das Daseyn oder Nichtdaseyn Gottes. Wir finden nur deshalb das Eine in der Welt vollkommener, das Andere weniger vollkommen, weil wir die Idee einer allgemeinen höchsten Vollkommenheit haben, der wir das Mangelhafte gegenüberstellen. Die Vollkommenheit an sich und in der Welt sind verschieden. Unsere Aeußerungen über Vollkommenheiten der Welt gehen immer nur aus Vergleichungen hervor. So verhält es sich gerade auch mit dem, was wir Uebel oder Unvollkommenheit nennen. Immer hat, wenn auch in niederem Grade, der Irrthum etwas von der Wahrheit, das Unvollkommene etwas vom Vollkommenen an sich. Das unverschuldete Leiden,

das Unglück des Gerechten, der Triumph des Schuldigen bieten in dieser Hinsicht größere Schwierigkeit. So kam man auf die Nothwendigkeit jenseitiger Vergeltung und dadurch zum Beweise für die Unsterblichkeit der Seele. Vieles von dem, was der Mensch Uebel nennt, gehört mit zu den Bedingungen seines Daseyns, seiner Natur. Aus unserer Bestimmung, nicht aus dem Uebel der Welt muß die Unsterblichkeit folgen. Keine Handlung bleibt ungestraft oder unbelohnt; sie führt ihre Folgen in uns oder außer uns mit sich. Das ganze Menschengeschlecht ist solidarisch verantwortlich. Auch sind unsere Urtheile über gut und böse, über Glück und Unglück nicht immer die richtigen. Die Weltgeschichte hat eine Nemesis. Der Trieb nach unendlichem Fortschritt und immer höherer Vervollkommnung, der sich mit keinem gewonnenen Resultate begnügt, sondern immer von der Gegenwart in die Zukunft strebt, führt uns zum Festhalten des Glaubens an eine künftige Fortdauer. Das in der Menschennatur liegende Streben nach Vollkommenheit und wahrem Glück werden in diesem Leben nicht befriedigt. So ist ein anderes Leben der Gerechtigkeit und Güte Gottes gemäß. Nicht deshalb, heißt es S. 534, sind wir unsterblich, weil wir unvollkommen sind, sondern weil, wie auch immer die Vollkommenheit sey, die wir erreichen können, wir eine noch höhere Vollkommenheit verlangen, die nicht von dieser Welt ist, und weil Gott, alle Güte und alle Gerechtigkeit, kein Wesen erschaffen haben kann, das nicht voll und ganz seine Bestimmung erfüllt, weil er kein Princip des Handelns ohne Wirkung erschaffen, kein Universum hervorbringen konnte, das nicht in Harmonie mit der Existenz und den Charakteren des kleinsten seiner Wesen steht.

Wir fügen dem skizzirten Inhalt des vorliegenden Buches einige Bemerkungen bei.

Mit den auf dem Tittelblatte angegebenen Fächern: Philosophie, Medicin, Moral und Politik ist der Kreis „der menschlichen Wissenschaften“ nicht erschöpft, ungeachtet dieses der Herr Verf. durch die Aufschrift andeutet; auch kommt derselbe durch

das Stellen der Philosophie unter die Kategorie der menschlichen Wissenschaften mit seiner eigenen Ansicht in Widerspruch, nach welcher die Philosophie keine Wissenschaft, sondern eine Kunst ist. Diese Ansicht ist aber offenbar unrichtig. Wenn es eine Wissenschaft giebt, so ist die Philosophie eine solche, da sie sich nicht mit einem bestimmten einzelnen Objecte des Wissens, sondern mit dem Wissen selbst beschäftigt und die Möglichkeit alles Wissens und aller Wissenschaften erforscht. Alle Erkenntnisse sind um so mehr Wissenschaften, je mehr sie in einheitlichem oder organischem Zusammenhange, von Principien des Wissens ausgehend, nach Wesen, Grund und Verhältniß ihres Stoffes forschen. Die philosophische Grundlage macht sie zur Wissenschaft. Die Philosophie ist keine Kunst; denn jene geht vom Erkennen aus und will durch Begriffe die Wahrheit, diese vom Gefühle und strebt nach der Darstellung des Schönen. Es ist ein Fehler mancher französischer Philosophen, daß sie Kunst und Wissenschaft verwechseln. So haben sie die Logik zur art de penser gemacht, während man in dieser Wissenschaft über das Denken denkt, also schon das Denken voraussetzt. — Wir können den Unterschied zwischen großer und kleiner Philosophie nicht gelten lassen, da dieses zu manchen schiefen Urtheilen Veranlassung giebt, die Größe und Kleinheit relativ, die Ansichten der Menschen darüber sehr verschieden sind. Schiebt doch der Herr Verf. 2000 Jahre von Aristoteles bis Baco in den Begriff der kleinen Philosophie, in gleicher Weise auch Kant und die ganze neuere deutsche Philosophie seit Kant, ja nennt er selbst den Pascal in allem Ernste „den größten Denker der Neuzeit" (le plus grand penseur des temps modernes, S. 131). Die abweichenden oberflächlichen und einseitigen Anschauungen der Geschichte der Philosophie sind nicht begründet, Ansichten, welche Kant, der nach einer Uebersetzung Tissot's dargestellt wird, und seine deutschen Nachfolger zu Sophisten machen wollen. So wirft der Herr Verf. allen deutschen Philosophen den vom Junghegelthum ausgesprochenen Satz: der Mensch ist Gott, vor. Sonderbarer Weise nennt der Herr Verf. die Wissenschaft die

„entdeckte Wahrheit“, die Philosophie „das Suchen der Wahrheit“. Die Geschichte der Philosophie beweist, daß diese beiden Gebiete, der Philosophie und der übrigen Wissenschaften nicht so geschieden werden können. Haben Heraklit, die Eleaten, Plato, Aristoteles, Descartes, Baco von Verulam, Spinoza, Leibnitz, Kant in der Philosophie nicht auch Wahrheiten entdeckt, und wurde nicht und wird nicht noch immer Wahrheit in vielen Gebieten der übrigen Wissenschaften gesucht? Ist die Philosophie nur Anleitung zum Auffinden der Wahrheit, so ist sie methodologische Logik, während doch noch viele andere Gegenstände in ihr Gebiet gehören. Wohin sollen wir denn die Seelenlehre, die Moral, Aesthetik, Rechtsphilosophie u. s. w. stellen? Diese verkehrte Ansicht von der Aufgabe der Philosophie mußte zu jener unhaltbaren Definition führen, daß sie eine Kunst und keine Wissenschaft sey. Da müßte sie freilich zum „Geschmack des Augenblicks“ gemacht werden. Daß die Philosophie Schulen, Meister, Schüler, Epochen hat, beweist nicht, daß sie eine bloße Kunst ist; denn auch alle andern Wissenschaften: die Theologie, Jurisprudenz, Medicin, Mathematik, Philologie, Geschichte u. s. w. haben ihre Schulen, Meister, Schüler und Epochen. Auch hier kommen „Manieren“ vor, wenn gleich für die Wissenschaft Methode der passendere Ausdruck ist. Axiome, Ideen und Principien lassen sich nicht mit Farben, Umrissen und Accorden vergleichen. Die ideale Wahrheit des Künstlers ist eine ganz andere, als die des Philosophen, jene ist die Schönheit und ist durchweg nur ästhetisch, diese die Wahrheit durch den Begriff, die Erkenntniß und ist nur scientifisch. Allerdings gehört zur Philosophie schöpferischer Genius, und der Philosoph muß, wie der Künstler, geboren seyn. Deshalb ist aber Dichtkunst und Philosophie, wenn auch in mancher Hinsicht verwandt, doch wohl zu unterscheiden; denn, was die Dichtkunst im Bilde, in der Farbe und Form der Sinnenwelt giebt, bietet die Philophie durch den nackten Begriff, jene geht von der Phantasie, diese von der Vernunft aus, jene spricht zum Gefühle, diese zum Erkenntnißvermögen, jene will schön,

diese wahr seyn; bei den übrigen Künsten hört die Parallele aber ganz auf, weil sie ein sinnliches Material oder Medium voraussetzen, an das sie gebunden sind, während die Philosophie sich einzig und allein an den freien Gedanken hält. Wenn die Philosophie nach dem Herrn Verf. die Kunst ist, eine Reihe von Ideen in Betreff der Principien der Dinge aufzufinden und zusammenzustellen, um dadurch unser Streben nach Wahrheit zu befriedigen, so gilt dieses ebensowol auch von den andern Wissenschaften, und die Philosophie kann sich mit dem Suchen nicht begnügen. Sie muß finden. Hat sie aber gefunden und zusammengestellt, so ist sie nicht mehr Auffindungskunst, sondern eine durch diese erhaltene Wissenschaft. Muß sie ihre Erkenntnisse „in den Zusammenhang mit ihren Principien" bringen, so ist sie ja eben dadurch Wissenschaft. — Wenn wir auch nur durch die Wahrnehmung denken, so können wir deshalb doch nicht sagen, daß die Sinnlichkeit nur der Gedanke in seiner Wirksamkeit sey; denn eben indem wir sagen: Wir denken uns und andere Dinge durch die Wahrnehmung oder Empfindung, unterscheiden wir ja schon die letztere als das Mittel deutlich von der eigentlichen Thätigkeit des Denkens. Wenn Alles auf die Wahrnehmungen der Sinne zurückgeführt wird, müßte man, was der Herr Verf. nicht thut, folgerichtig zum Sensualismus gelangen.

Die allgemeinen Ideen des Herrn Verf. sind ebenfalls abstracte. Die letzteren beziehen sich nur auf Formen, Thätigkeiten, Eigenschaften und nicht auf die Dinge. So gehören unter Linie, Dreieck, Kraft, Bewegung alle Linien und Dreiecke, alle Kräfte und Bewegungen der verschiedensten Art. Sie gehören also ebenfalls zu den sogenannten allgemeinen Ideen des Herrn Verf. Die absoluten Ideen aber sind die Kategorieen. Die allgemeinen Ideen sollen sich nicht auf die Aehnlichkeit, sondern auf die Verschiedenheit der unter sie gehörigen besondern Ideen stützen. Allein bekanntlich haben alle partikulären Ideen oder Einzelvorstellungen, wie alle Einzeldinge, welchen sie entsprechen, Merkmale von zweierlei Art, Merkmale, in welchen sie

übereinstimmen, und solche, durch welche sie sich von einander unterscheiden. Hätten sie die Merkmale der Uebereinstimmung nicht, so könnten sie nie zur Gattung verbunden werden. Hierauf gründet sich das **principium generificationis** oder **de non conjungendo.** Nur durch die Verschiedenheit sind sie Einzelvorstellungen und Einzeldinge. Hierauf baut man das **principium individuationis** oder **de non discernendo.** Also macht nicht die Verschiedenheit, sondern die Uebereinstimmung die allgemeinen Ideen. Wenn auch das Urtheil sich auf eine Uebereinstimmung des Subjects und Prädicats gründet, wenn es bejahend ist, so ist doch die eigentliche Grundlage des Urtheils die Beziehung des Subjects zum Prädicate. Das Urtheil kann sich also auch auf eine Nichtübereinstimmung gründen. Es verbindet nicht bloß Subject und Prädicat, es trennt auch beide. Der Herr Verf. nimmt mit Unrecht nur bejahende Urtheile an. Dieses wäre allerdings der Fall, wenn sich das Urtheil nur auf die Uebereinstimmung des Subjects und Prädicats gründete, denn diese kann allein beim bejahenden Urtheile vorkommen. Allein das Subject und Prädicat können auch getrennt werden und dann erhalten wir das negative Urtheil. Darum hat schon Aristoteles mit Recht als die ursprüngliche Form des Urtheils die Bejahung oder Verneinung bezeichnet. Die Copula drückt darum nicht immer „die Uebereinstimmung", sondern auch das Gegentheil derselben aus. Das negative Urtheil hat keine unbestimmte Beziehung, weil es ein bestimmtes Prädicat von einem bestimmten Subject trennt. Die Copula ist nicht „an sich nichts", sondern der Act der Verbindung oder Trennung, welcher erst das Urtheil zum Urtheil macht. Man könne, wird von dem Herrn Verf. eingewendet, kein negatives Urtheil ohne einen dritten Begriff außer dem Subjecte oder Prädicate, ohne Vermittlung durch einen Schluß denken. Dies gilt auch vom bejahenden Urtheile; denn das dritte ist der Grund, welcher mich bestimmt, auch das bejahende Urtheil wirklich zu denken. Der Grund, welcher mich zu dem Urtheile bestimmt, ist das Dritte, in welchem ich Subject und Prädicat vergleiche. Wenn

ich denke, sagt der Herr Verf., Peter ist nicht gut oder schlecht, so muß ich dazu durch einen Schluß kommen: Peter hat ein Verbrechen begangen, also ist er schlecht. Geschieht dieses nicht auch, wenn ich bejahe: Peter hat diese oder jene edle Handlung gethan, also ist er gut? Indem man begreift, urtheilt man, indem man urtheilt, schließt man. Man kann das negative Urtheil z. B. Peter ist nicht gut, auch nicht mit dem Herrn Verf. ein unbestimmtes nennen, welches so viel als nichts bedeute. Denn, wenn man dieses behauptet, kann man nicht sagen, daß noch viele andere Urtheile gelten, wie: Peter ist nicht durchsichtig, nicht gasförmig. In dem Momente, in welchem ich ein negatives Urtheil aufstelle, gilt nur dieses eine und kein anderes, und es ist ein bestimmtes; denn es ist nur dadurch verneinend, daß es ein bestimmtes positives Prädicat voraussetzt und bezeichnet, welches von dem bestimmten Subjecte getrennt wird. Ich habe in dem gebrauchten Beispiele: Peter ist nicht gut, nur das Gute, also etwas ganz Bestimmtes, nicht aber das Gasförmige, Durchsichtige von Peter getrennt. Wenn man meint, man könnte neben der Negation auch eben so gut die andern genannten Negationen aussprechen, so ist dieses richtig; aber dieß gilt auch vom bejahenden Urtheile. Ich kann nicht nur sagen: Peter ist gut; ich kann auch sagen: Peter ist groß, klein, dick, vernünftig u. s. w. Auch die übrigen Arten der Urtheile lassen sich aus dem Grunde nicht bestreiten, weil es keine hypothetischen u. s. w. Subjecte, Prädicate gibt. Es handelt sich beim hypothetischen Urtheile um die Art und Weise, wie Subject und Prädicat getrennt oder verbunden werden. Dieß kann ohne oder mit Vermittlung, Bedingung oder Voraussetzung geschehen. Von der Wirklichkeit solcher Urtheile schließen wir auf ihre Möglichkeit. Ebenso ist nicht das Subject oder Prädicat assertorisch, problematisch oder apodiktisch, sondern die Beziehung der Verbindung oder Trennung auf unser Erkenntnißvermögen, auf den Grad subjectiver Gewißheit. Beim allgemeinen, besondern, einzelnen Urtheile handelt es sich nicht um das Subject, sondern was den Umfang

betrifft, um die Zahl der Gegenstände, welche unter das Subject gehören, was dem Inhalt anbelangt, um die Zahl der Merkmale des Subjectes. Daß diese unterschieden werden kann, ist abermals eine unläugbare Thatsache. Das disjunctive Urtheil entsteht durch sich ausschließende, ein Ganzes bildende Prädicate. Die Behauptung ist daher unhaltbar, daß alle Urtheile nur einfache, positive sind. — Wenn auch Grundattribute ein Grundwesen voraussetzen, so ist damit immer noch nicht Gottes Daseyn bewiesen; denn das Grundwesen könnte auch der Stoff seyn. Das Streben des in's Unendliche gehenden Vervollkommnungstriebes des Menschengeschlechtes kann nur als Grund für die Hoffnung auf ein anderes Leben, für den Glauben an Unsterblichkeit, nicht aber als Beweisgrund der Wissenschaft für die Unsterblichkeit der Seele gebraucht werden. Auch sind solche Beweise nicht folgerichtig in einem Systeme, welches Alles zuletzt auf die sinnlichen Wahrnehmungen oder Empfindungen und auf ihre wechselseitigen Beziehungen stützt.

v. Reichlin-Meldegg.

La pensée exacte en Philosophie. Par Th. Funck-Brentano. Paris, Librairie internationale (Leipzig, Verboeckhoven) 1869.

Der Verf. bekundet sich in dieser seiner zweiten Schrift nicht nur seiner Abstammung nach, wie sein Name besagt, sondern auch in seiner geistigen Begabung deutlich als Deutsch-Franzose; wenigstens ist er in der französischen wie deutschen Literatur gleich bewandert, ohne Zweifel auch beider Sprachen gleich mächtig. Kein Wunder daher, dass auch in seinem Buche der Charakter beider Nationalitäten sich abspiegelt. Um so mehr ist rühmend anzuerkennen, daß nicht sowohl die Fehler, als vielmehr die Vorzüge beider Nationalitäten in ihm sich reflectiren, indem es m. E. Scharfsinn der Auffassung, Klarheit und Leichtigkeit der Darstellung mit Gründlichkeit und Tiefe der Forschung verbindet.

Der Verf. eröffnet sein Werk mit einer Kritik der verschiedenen philosophischen Richtungen, die in Frankreich noch eini-

germaßen lebensfähig erscheinen. Für eine solche Kritik dürfte die Form des Dialogs (zwischen Vertheidiger und Angreifer), die er gewählt hat, ganz geeignet seyn, wenn sie, wie hier, mit Geschicklichkeit geübt wird. Er widerlegt zunächst den s. g. Positivismus Aug. Comte's, und zeigt mit eindringendem Scharfsinn, daß dieser Positivismus nichts weniger als positiv, sondern im Grunde völlig unbegründet und unhaltbar ist. Er beweist in einem zweiten Dialog dem Skeptiker, daß er, wenn er nicht dem bodenlosen Pyrrhonismus (dem Zweifel an seiner eigenen Existenz) verfallen wolle, Gewißheiten (certitudes) gelten lassen müsse, die ihn über seinen Skepticismus hinaus auf die Erforschung der Gesetze unsres Denkens und seiner Beziehungen (rapports) zu den Dingen hinweisen. Er überführt den Idealisten aus Descartes' Schule, daß seine angeborenen nothwendigen, an sich selbst evidenten Ideen (des unendlichen Raumes und der anfangs- und endlosen Zeit, der Substanz, der Causalität ꝛc.), auch wenn man sie unbestritten gelten lasse, doch durchaus keine Erkenntniß gewähren noch die Schlüsse, die er darauf baue, gestatten. Die Sätze, die der Verf. in diesen kritischen Erörterungen aufstellt, stimmen nicht immer vollkommen überein. Es ist indeß wohl nur auf Rechnung der Bewegtheit und Lebhaftigkeit der dialogischen Discussion zu setzen, wenn der Verf. dem Skeptiker gegenüber allen Irrthum leugnet und ihn für relative Wahrheit erklärt (p. 81), und doch vom Idealismus behauptet, er sey nur ein Gewebe von Illusionen (p. 88); oder wenn er erklärt, Alles menschliche Glauben und Wissen sey Wahrheit, aber „von einer relativen Wahrheit", und doch wenige Seiten später (p. 85) die Alternative aufstellt: **La pensée humaine n'a point d'autre issue: ou le doute absolu ou la conviction profonde de la possibilité d'une science parfaite.** Diese Sätze widersprechen sich wenigstens scheinbar, weil die „vollkommene" Wissenschaft nothwendig die vollkommene (absolute) Wahrheit involvirt und nicht einzusehen ist, wie die menschliche „relative" Wahrheit" je eine absolute werden könne, ohne daß der Mensch selbst ein andrer werde.

Zuletzt vereinigt der Verf. die drei Gegner und führt ihnen einen Beweis für das Daseyn Gottes, welchen schließlich alle gelten lassen müssen. Dieser Beweis hat mich insofern überrascht und erfreut, als er im Wesentlichen übereinstimmt mit dem — specifisch logischen — Beweise, den ich meinerseits (im Compendium der Logik S. 46. 60 und ausführlicher in „Gott u. d. Natur", 2. Aufl. S. 557 f. 571) aufgestellt habe, obwohl der Verf. meine Ausführung offenbar nicht gekannt hat. Er zeigt ebenso scharfsinnig wie einleuchtend, daß die Zeit ohne bestimmte Dauer (die unendliche Zeit), der Raum ohne bestimmte Dimension (der unendliche Raum), die Ursache ohne bestimmte Thätigkeit und Wirkung, die Substanz ohne bestimmte Form des entités impossibles seyen, weil wir nach den Gesetzen unsrer Denkthätigkeit nicht das schlechthin Unbestimmte und Unbestimmbare (Unendliche), sondern nur das Bestimmte und Bestimmbare, nur des formes, des forces, des situations déterminées et definissables, nur die Beziehungen (rapports) solcher Formen, Kräfte und Situationen zu denken, aufzufassen, zu erkennen vermögen. Und, schließt er, so gewiß demnach die Ausdehnung wie die Dauer, die Ursache wie die Substanz nur intelligibel, weil durch die ersten Factoren des reellen Seyns bestimmt und definirbar sind, so gewiß existirt Gott, l'Etre absolu et créateur en dehors d'eux, plus qu'éternel, plus qu'infinis, non soumis aux lois de notre intelligence (p. 176).

Ich halte den Beweis für vollkommen stringent, aber es fehlt ihm an Evidenz, weil m. E. ein Mittelglied fehlt, der Nachweis nämlich, daß die formes, forces et situations déterminées et définissables als solche nicht von Ewigkeit her, selbständig und ursprünglich bestehen können, sondern eine sie setzende und bestimmende Urkraft voraussetzen. Und dieser Nachweis kann nur geführt werden, wenn gezeigt wird (wie ich zur Evidenz gezeigt zu haben glaube), einerseits daß wir nur in Unterschieden denken, nur Unterschiedenes in Gedanken zu erfassen, vorzustellen, zu erkennen vermögen, und daß andrerseits

alle und jede Bestimmtheit der Dinge wie unsrer Vorstellungen nur ein gesetzter Unterschied ist, das Unterschiedene aber als solches, gemäß dem Wesen und Begriff des Unterschieds, nicht als ein Ewiges, Ursprüngliches, Unentstandenes, sondern nur als gesetzt und definirt von einer unterscheidenden absoluten Urkraft gedacht werden kann. —

Aehnlich ergeht es mir mit den Sätzen, welche der Verf. in dem zweiten Theile seiner Schrift als die Grundlagen seiner Erkenntnißtheorie und jener science parfaite, deren Möglichkeit wir nach ihm annehmen müssen, darzuthun sucht: ich stimme mit seinen Resultaten fast durchgängig überein, finde aber in seiner Beweisführung Lücken. Seine erste „Proposition" lautet: La loi qui régit toute certitude et toute évidence et en représente le principe premier, est l'axiôme A est A. Seine „Demonstration" dieses Satzes ist nur eine Paraphrase des Descartes'schen cogito ergo sum. Wenn er erklärt: La pensée affirme l'être, und hinzufügt: „daß ich jetzt denke, daß ich bin, oder daß 2 × 2 = 4 ist, oder daß ich irgend einen Gegenstand, ein Pferd, eine Linie ꝛc. mir vorstelle, alle diese Acte, ganz abgesehen von ihrer Natur, ihrer Ursache oder ihrem Werthe, involviren dieselbe Evidenz und Gewißheit: Je pense telle chose, c'est un fait, et ce fait est incontestable, A est A," — so ist das im Grunde eine bloße Behauptung, kein Beweis. Jeder Andre kann mir sehr wohl bestreiten, daß ich denke; die Thatsache ist mithin nicht schlechthin incontestable; die Gewißheit derselben und damit die Gewißheit des Seyns, die im Denken liegt, ist vielmehr nur die Selbstgewißheit des Denkens von sich und seinem Seyn; nur ich selbst, der Denkende, kann nicht zweifeln, leugnen, bestreiten, daß ich denke, weil Zweifeln, Leugnen, Bestreiten selber Denken ist und das Zweifeln am Zweifeln die Aufhebung des Zweifelns wäre, oder was dasselbe, weil, wenn ich denke daß ich nicht denke, damit das Denken als Nichtdenken (A = non A) gedacht wäre, — was schlechthin unmöglich ist. Eben darum ist es mir als Denkendem auch schlechthin gewiß, daß ich bin. Das Denken ist

seines Seyns — aber zunächst nur seines Seyns — schlechthin gewiß, weil Nichtseyn nur ein andrer Name für Nichts, Nichtseyn = Negation überhaupt, Nichtseyn des Denkens also = Nichtdenken ist, und weil sonach der Gedanke, daß das Denken, das ihn denkt, nicht sey, involviren würde, daß ich das Denken als Nichtdenken (A = non A) zu denken im Stande wäre. Der Satz A ist A, erscheint mithin zu allgemein gefaßt; es muß heißen: das Denken ist Denken. Nur dieser Satz, sofern er nur die dargelegte Selbstgewißheit des Denkens ausdrückt, kann als erstes Princip der Logik und Erkenntnißtheorie und damit aller wissenschaftlichen Erörterung aufgestellt werden. Der Satz: ce qui est est, besagt zwar dasselbe; aber er gilt nur, weil jener gilt; und beide gelten nur, weil es schlechthin unmöglich A als non A, das Denken als Nichtdenken, das Seyende als nichtseyend zu denken. Und diese Unmöglichkeit beruht ihrerseits wiederum auf der Nothwendigkeit, A als A (A = A) zu denken: nur weil ich (gemäß der Natur des Denkens) A als A denken muß, bin ich außer Stande A als non A zu denken. Dieser Satz A = A, den der Verf. erst an zweiter Stelle setzt (aber im Grunde mit seinem ersten identificirt, indem er bemerkt: **Rien ne peut être et n'être pas à la fois, est le même axiôme sous une autre forme**), ist sonach in Wahrheit das erste Haupt- und Grundgesetz des Denkens, das erste logische Gesetz und damit, wie der Verf. mit Recht behauptet, das erste Gesetz aller Intelligenz und Wissenschaft. Man kann es, weil es selbst volle Gewißheit und Evidenz in sich trägt, mit dem Verf. auch als Princip oder Paradigma aller Gewißheit und Evidenz hinstellen. Zuvor aber müßte dann doch erst erörtert werden, was unter Gewißheit und Evidenz zu verstehen sey und worauf sie beruhe, — was der Verf. leider unterlassen hat. Wäre er auf diese Untersuchung näher eingegangen, so würde er gefunden haben, daß alle Gewißheit und Evidenz nur Ausdruck (Gefühl — Bewußtseyn) einer in oder über meinem Denken waltenden Nothwendigkeit ist, Etwas überhaupt zu denken, resp. es als seyend und so oder so seyend

zu denken. Je stärker diese Nothwendigkeit sich geltend macht und je bestimmter ich ihre nöthigende Gewalt fühle oder mir bewußt bin, desto gewisser und evidenter ist mir das was ich denke. Die Beweise der Mathematik sind zugleich die besten Beweise für die Richtigkeit dieser Begriffsbestimmung. Denn alles Beweisen will die Sache, um die es sich handelt, nur gewiß und evident machen, ist also nur die Darlegung der Gewißheit und Evidenz, und erreicht seinen Zweck nur, wenn es mir das Bewußtseyn weckt oder schärft, daß sich die Sache nur so und nicht anders denken lasse. — Diese Denknothwendigkeit, die mit der Natur oder Wesensbestimmtheit unsres Denkens in Eins zusammenfällt, weil in ihr wurzelt, äußert sich nicht bloß in einzelnen Fällen bei bestimmten Gedanken, sondern auch in allgemeinen Gesetzen. Das obige Denkgesetz: A = A und nicht = non A (der altbekannte s. g. Satz der Identität und des Widerspruchs) ist nur ein solcher allgemeiner Ausdruck, d. h. er bezeichnet nur eine bestimmte Art und Weise, in welcher die Denknothwendigkeit in allen Fällen, bei allen Gedanken (Denkacten) sich geltend macht. Denn er besagt nur, daß ich, was ich auch immer denken möge, das Gedachte (A) nur als dieses (als A) und nicht als ein andres (als B = non A) zu denken vermöge; er ist ein Gesetz, weil jedes Gesetz — seinem Begriffe nach — nur Ausdruck der Art und Weise ist, wie eine Kraft ihrer Natur gemäß und damit nothwendig thätig ist, wirkt, sich äußert; er ist an sich selbst klar und evident, weil er eben nur Ausdruck der Denknothwendigkeit ist.

Es ist ein Verdienst des Verf. und ein Verdienst von großer Wichtigkeit, den oft mißverstandenen oder falsch ausgedrückten Sinn dieses ersten logischen Grundgesetzes klar und richtig erkannt zu haben. Aber es fehlt der strenge Nachweis seiner Gesetzlichkeit. Denn wenn der Verf. seine Demonstration des Satzes auf die Behauptung stützt: Gesetzt daß die Acte unsres Denkens ohne alles Band unter einander wären, daß wir nur absolut isolirte Gedanken ohne alle Beziehung zu einander producirten, so würde unser Denken völlig unbeweglich in einer

Mannichfaltigkeit ohne Ende und ohne Intelligenz sich finden, und wir würden weder zur Erkenntniß unsrer eignen Existenz noch zur Fällung irgend eines Urtheils kommen (S. 184), — so ist diese Behauptung zwar richtig, aber sie beweist nicht, daß und warum wir A = A denken müssen; sie steht anscheinend in gar keiner Beziehung zu diesem Satze. Der Verf. ist indeß wiederum auf dem richtigen Wege, er hat ihn nur nicht weit genug, nicht bis zu seinem Ende und Ziele verfolgt. Es ist nicht nur richtig, daß wir thatsächlich viele Gedanken haben und daß sie in Beziehung zu einander stehen, sondern es ist unmöglich, daß wir nur Einen Gedanken haben könnten, es ist nothwendig, daß wir, wenn wir überhaupt denken, mehrere Gedanken haben und diese mehreren in Beziehung zu einander setzen müssen. Denn da wir nur in Unterschieden denken, d. h. da das schlechthin Unbestimmte und Unbestimmbare (Ununterscheidbare) schlechthin undenkbar ist, jeder Inhalt unsres Bewußtseyns (jeder Gedanke) aber nur durch Unterscheidung von einem andern seine Bestimmtheit für unser Bewußtseyn erhält, und also das Bewußtseyn selbst auf der unterscheidenden Thätigkeit beruht, so können wir einen Gedanken (eine bewußte Vorstellung) nur haben, einen Gegenstand nur denken, indem wir ihn von irgend einem andern unterscheiden. Der Stoff dazu ist uns in unsern Sinneseindrücken, Empfindungen und Gefühlen, deren wir stets mehrere haben, gegeben: sie eben werden durch Acte der Unterscheidung zu (bewußten) Vorstellungen erhoben. Alles Unterscheiden aber involvirt als ersten Act seiner Thätigkeit ein Beziehen der Objecte auf einander; alles Unterschiedene als solches steht daher nothwendig in Beziehung zu dem Andern, von dem es unterschieden ist: alles Unterschiedene ist als solches ein auf Andres Bezogenes. — Sonach ergiebt sich, daß wir, so gewiß wir denken, so gewiß eine Mehrheit von Gedanken haben (produciren), und diese Gedanken nicht isolirt gegen einander, sondern in Beziehung zu einander stehen. Es ergiebt sich aber auch, daß, indem wir A von B unterscheiden und damit die Vorstellung von A erst gewinnen, wir

eben damit nothwendig A als A und nicht B denken. Denn der Unterschied involvirt die Negation: A als unterschieden von B ist nicht B und B nicht A; — d. h. es ergiebt sich (wie ich a. a. O. des Näheren dargethan habe), daß das Denkgesetz A = A in der Natur unsres Denkens liegt und darum aus ihr folgt und darum ein wirkliches, schlechthin allgemeines Denkgesetz ist.

Mit diesen Bemerkungen habe ich zugleich angedeutet was ich an dem Beweise der 3ten Proposition des Verf.: **Toutes nos idées renferment des rapports complexes et multiples, semblables et différents**, wiederum vermisse. Auch dieser Satz ist vollkommen richtig, aber der Verf. beweist ihn nur durch ein **argumentum a contrario**, indem er bemerkt: Wären alle unsre Gedanken schlechthin einfach und **indécomposables**, so würden wir kraft des Satzes A = A stets nur dieselben Gedanken affirmiren können und jede Verschiedenheit menschlicher Urtheile wie jeder Fortschritt menschlicher Erkenntniß wäre unmöglich. Allein die Thatsache, daß das Gegentheil stattfindet, fordert eine Erklärung und Begründung, und sie findet sie wiederum darin, daß wir nur in Unterschieden denken. Denn wird Alles was wir denken, nur dadurch denkbar (zur bewußten Vorstellung), daß wir es von Andrem unterscheiden, so erhält und enthält jedes gedachte Object (und mithin jeder Gedanke) mehrfache Beziehungen, weil es von mehreren andern Objecten unterschieden ist und wird. Eben daraus folgt zugleich — was der Verf. wiederum nur **per argumentum a contrario** nachweist, — daß diese mehrfachen Beziehungen nicht bloß verschieden, sondern auch ähnlich seyn müssen. Denn der Unterschied als solcher, seinem Wesen und Begriffe nach, ist nur ein relativer; der absolute Unterschied ist schlechthin undenkbar; der relative Unterschied aber, eben weil er nur ein relativer ist, involvirt die relative Identität (Gleichheit) des Unterschiedenen (wie ich a. O. ebenfalls des Näheren dargethan habe).

Die vierte Proposition: **Penser c'est percevoir les rapports des choses**, ist m. E. wiederum vollkommen richtig, vor-

ausgesetzt daß unter den **choses** das percipirende Subject und die verschiedenen Factoren seines eignen Wesens mitbegriffen sind. Aber wenn der Verf. den Beweis dieser Proposition mit dem Satze beginnt: **Nous rapportons une partie de nos idées aux objets du monde extérieur**, so fehlt m. E. wiederum der Nachweis, wie wir dazu kommen und warum wir — gegenüber dem Skeptiker und Idealisten (Fichte) — berechtigt sind, eine äußere, objective Welt und eine Beziehung zwischen ihr und uns anzunehmen, obwohl doch unleugbar alle unsre Perceptionen, Sinneseindrücke, Empfindungen wie alle unsre Gedanken, Vorstellungen, Begriffe nur in uns, innerlicher subjectiver Natur sind. Auch dieser Nachweis läßt sich nur führen (und ich glaube ihn a. O. geführt zu haben) von der Natur der unterscheidenden Thätigkeit aus, indem in ihr als zweites Gesetz der Satz der Causalität gegründet ist und dieser als allgemeines Denkgesetz uns — anfänglich unbewußt und unwillkürlich — nöthigt, unsre Sinneseindrücke, weil sie sich uns dergestalt aufdrängen, daß wir sie haben (produciren) müssen, und sie somit nicht die alleinigen, spontanen Wirkungen unsre eignen Kräfte seyn können, auf wirkende Kräfte (Dinge) außer uns zu beziehen, von einer fremden (wenn nicht allein, so doch jedenfalls mitwirkenden) Ursache außer uns herzuleiten. —

Nur gegen die letzte der **Propositions générales** des Verf. habe ich auch in materialer Beziehung, in Betreff ihres Inhalts Einwendungen zu erheben. Sie lautet: **La vérité consiste dans l'accord de nos idées entre elles et de la pensée avec elle-même**; und in der „Demonstration" derselben erklärt der Verf. die alte Definition: die Wahrheit bestehe in der Uebereinstimmung des Gedankens mit seinem Gegenstande, ausdrücklich für falsch: **car jamais un objet ne se présente à nous que par l'intermédiaire d'une idée, il faudrait que la pensée s'identifie à l'objet et devienne elle-même cet objet pour que la définition soit juste, que la pensée devienne pensée et non pensée à la fois.** Der Einwand ist vollkommen zutreffend und wohlberechtigt; aber daraus folgt nur, daß die „alte Definition"

der Wahrheit unrichtig oder im Ausdruck ungenau, nicht aber, daß des Verf. Definition richtig ist. Wenn die Wahrheit nur in unsern Gedanken, weil in deren Uebereinstimmung besteht, so existirt sie nur, wenn und so lange unsre Gedanken existiren und unter einander übereinstimmen. Außerdem fragt es sich, ob unsre Gedanken übereinstimmen und was uns berechtigt, ihre Uebereinstimmung anzunehmen. Die Wahrheit wird zu einer rein subjectiven Qualität unsrer Gedanken, und kann daher eben so verschieden seyn wie die Verschiedenheit der denkenden Subjecte. Denn wie verschiedene Zusammenstellungen von Farben je nach ihrer Nüancirung und Disposition gleich harmonisch erscheinen können, so können meine Gedanken, obwohl von denen des Verf. verschieden, doch ebensowohl unter einander übereinstimmen wie die des Verf. Aber wenn verschiedene Gedanken gleich wahr sind, so sind sie, eben kraft ihrer Verschiedenheit, nothwendig auch gleich unwahr, d. h. es giebt überhaupt keine Wahrheit. Andrerseits müssen wir, sobald wir ein reelles Seyn, ein äußere objective Welt annehmen, auch nothwendig annehmen, daß die reellen Dinge so, wie sie an sich sind, existiren und fortbestehen würden, auch wenn wir nichts von ihnen wüßten und es überhaupt kein menschliches Denken gäbe. Diese Wahrheit besteht mithin selbständig, unabhängig von unsrem Denken: wir müssen denken, daß jene unsre Annahme wahr sey, d. h. daß das Daseyn der Dinge nicht bloß von uns gedacht wird, sondern daß unsrem Gedanken, der ihr Daseyn zu seinem Inhalt hat, ihr wirkliches (reelles, von unsrem Denken unabhängiges) Daseyn entspreche, daß also zwischen dem Inhalte (dem ideellen Objecte) unsers Gedankens und einem reellen Objecte außer ihm Uebereinstimmung bestehe. Daraus ergiebt sich zugleich, in welchem Sinne die „alte Definition" der Wahrheit zu fassen, resp. abzuändern sey. Die Wahrheit besteht allerdings in der Uebereinstimmung unsres Gedankens mit seinem Gegenstande; aber von solcher Uebereinstimmung kann nur die Rede seyn, wenn und wo wir nachzuweisen vermögen, daß wir auf Grund der Gesetze unsres Denkens

berechtigt (weil durch sie genöthigt) sind anzunehmen, daß dem Inhalte unsrer Gedanken das reelle Seyn entspreche oder daß das ideelle und reelle Object in Uebereinstimmung stehen. So gefaßt enthält die Definition keinen Widerspruch: sie identificirt nicht den Gedanken mit dem Gegenstande, sondern behauptet nur, daß der Inhalt des wahren Gedankens mit dem reellen Gegenstande, auf den er sich bezieht, übereinstimme, oder was dasselbe ist, sie behauptet für unsre wahren Gedanken eine Uebereinstimmnng zwischen den Bestimmtheiten, welche den Dingen an sich zukommen, und den Bestimmtheiten, welche wir ihnen beilegen indem wir sie von einander wie von uns selbst und unsern Gedanken (Perceptionen) unterscheiden, — eine Uebereinstimmung, die möglich ist, weil jede Bestimmtheit, möge sie die Bestimmtheit eines Dinges oder einer Vorstellung (Perception) seyn, an sich nur ein gesetzter Unterschied ist. —

Es würde den einem Journal-Artikel zugemessenen Raum weit überschreiten, wollte ich dem Verf. in die specielle Durchführung seiner leitenden Ideen Schritt vor Schritt folgen. Sie basirt sich unmittelbar auf seine Propositions générales, und der Verf. ist scharfsinnig genug, um nicht leicht Consequenzen zu ziehen, die aus seinen Prämissen nicht folgen. Ich begnüge mich daher, durch die obige Erörterung seiner Grundgedanken auf seine sehr beachtenswerthe Schrift aufmerksam gemacht zu haben.

H. Ulrici.

Synesius von Cyrene. Eine biographische Charakteristik aus den letzten Zeiten des untergehenden Hellenismus von Dr. Richard Volkmann. Berlin, 1869.

Synesius von Cyrene regt von verschiedenen Gesichtspunkten aus unser Interesse an, mögen wir auf seinen Charakter, seine innere Entwicklung oder seine Schriften achten. Die Literaturgeschichte sieht in ihm den namhaftesten Vertreter antiken Geisteslebens in der Form der Sophistik kurz vor dessen gänz-

lichem Verfall, dem Kirchenhistoriker giebt die innere Geistesentwicklung eines Schülers des Plato zu einem Bischof der christlichen Kirche einen Einblick in die gegenseitige Stellung der damals herrschenden Geistesmächte, aber auch die Geschichte der Philosophie pflegt dem Synesius ein Bürgerrecht zuzugestehen. Das führt uns bei Besprechung der obengenannten Monographie in dieser Zeitschrift auf die Frage, ob überhaupt und welche Bedeutung dem Synesius für die Entwicklung der Philosophie zukommt? Von vornherein wird uns die Mischung verschiedenartiger Geistesrichtungen in einer Persönlichkeit nicht günstig dafür stimmen, ihm große Bedeutung auf einem einzelnen Gebiet zuzuschreiben; was er ist, ist er nur durch Zusammenwirken verschiedener Faktoren. Er fesselt uns durch allseitige Entwicklung seiner Talente, aber ihm fehlt jene Einseitigkeit, deren auch das Genie bedarf, um in seinem Fache Großes zu leisten und seine Productionen von fremdartigen und trübenden Zusätzen rein zu erhalten.

Umfassendere Studien im Gebiet der sogenannten neuplatonischen Schule, die vielleicht besser die historische Schule genannt werden könnte, haben den Herrn Verf. zur Beschäftigung mit Synesius geführt. Er beabsichtigt, die Enneaden des Plotin zum erstenmal vollständig in deutschem Gewande den Freunden des Alterthums vorzulegen, wovon eine Probe (Enn. I lib. VI) bereits 1860, Stettin bei Ch. von D. Rahmer erschien. Um sich das Verständniß des Plotin besser zu eröffnen, hat er die Werke der spätern Platoniker und unter ihnen Synesius zum Gegenstand seiner Lectüre gemacht, und diesem Umstande verdankt unsre Monographie ihre Entstehung.

Für den gedachten Zweck bietet freilich Synesius sehr wenig, wie der Herr Verf. selbst erfahren hat. Um so mehr müssen wir an unserer, auch sonst ausgesprochenen Ansicht festhalten, daß der Weg zu Plotin durch Plato, Aristoteles und die Stoiker zu bahnen sey, eine Methode, der auch E. Grucker: De Plotinianis libris, qui inscribuntur περὶ τοῦ καλοῦ et περὶ τοῦ νοητοῦ κάλλους, Parisiis 1866, und A. F. Müller:

Ethices Plotinianae lineamenta Berlin 1867, in ihrer neuen Darstellung der Aesthetik und Ethik Plotin's gefolgt sind. Sucht man aber einmal in der Zeit des spätern, ziemlich unfruchtbaren Neu-Platonismus nach lichten und lichtgebenden Punkten, so sind als bedeutendere Erscheinungen, welche auch für das Verständniß von Plotin wichtig sind, besonders diejenigen hervorzuheben, bei denen sich ein überwiegender Einfluß des Aristoteles nachweisen läßt, wie bei Porphyrius und Boethius, wie denn der N.-Platonismus überhaupt wissenschaftliche Bedeutung vorzugsweise durch Entwicklung der in ihm in besondrer Weise verarbeiteten aristotelischen Elemente erhält.

Die Schrift des Herrn Verf. hat aber, ganz abgesehen von den Beziehungen zur Geschichte des N.-Platonismus und zu Plotin, ihre Bedeutung. Was der besondern Hervorhebung werth ist, und worin der Herr Verf. auch in seiner Monographie: Leben, Schriften und Philosophie des Plutarch von Chaeronea, Berlin 1869, 2 Theile, sich mit großem Geschick bewährt, ist die Methode, der er bei der Geschichtsschreibung der Philosophie folgt. Es giebt eine gewisse Art von Geschichtsschreibung, welche ihren Standpunkt und Gesichtspunkt außerhalb des darzustellenden Objects nimmt. Der Darsteller geht dabei von systematischen oder kritischen Voraussetzungen aus, um dann von sich aus in freier Weise seinen Gegenstand geistvoll zu reproduciren, die durch Analyse gefundenen Theile zu einem neuen Ganzen zusammenzusetzen und den Werth der Thatsachen zu bestimmen. Der wissenschaftliche Werth solcher Darstellungen ist durch die Persönlichkeit des Darstellers bedingt, es ist aber die Gefahr dabei vorhanden, daß der objective Sachverhalt verkannt werde, und darum geben wir doch der Methode, der der H. V. folgt, den Vorzug. Er zeigt sich frei von systematischen und kritischen Voraussetzungen, die ihm vorweg die Dinge in besondrer Beleuchtung erscheinen lassen, ihm ist die Feststellung des objectiven Thatbestandes die Hauptsache. Zu Grunde liegen immer die Schriften des Autors selbst, den er behandelt; er zeigt uns in Charakteristiken und Analysen was sie enthalten und

wie sie es enthalten. Er folgt dann deren geschichtlicher Reihenfolge und zeigt den Fortschritt in Erkenntniß und Behandlung der Probleme. Es sind nicht abgeschlossene Systeme fertiger Gedanken als Stufen der Selbstentwicklung der Idee, abgesehen von Persönlichkeiten, welche der Herr Verf. uns in seinen Darstellungen giebt; der Dualismus der biographischen und psychologischen Entwicklung der Individualität des behandelten Autors einerseits und der ästhetischen und logischen Analyse seiner Werke andrerseits hebt sich auf. Wir lernen die Zusammenhänge der Persönlichkeit und ihrer Schriften kennen, und es entwickelt sich vor uns ein Bild, welches das wirkliche Geschehen in seinen Anfängen, seinem Wachsthum, seiner Blüthe und Auflösung uns vor Augen führt. So ist es ihm auch in der vorliegenden Monographie gelungen, in einer biographischen Charakteristik ein anschauliches Lebensbild des Synesius zu entwerfen und die Betrachtung seiner schriftstellerischen Leistungen in der Art hineinzuflechten, daß die Schriften die Stufen der innern Entwicklung ihres Verfassers zeigen. Folgen wir dem Gange seiner Darstellung, indem wir den im Eingange erwähnten Fragepunkt nach der Bedeutung des Synesius als Philosophen festhalten.

Die Ueberſicht über die bisherige Literatur, die in keiner Monographie fehlen sollte, findet sich p. V—VII. Hervorgehoben wird die Arbeit von A. Th. Clausen: **De Synesio philosopho Libyae Pentapoleos metropolita, Hafn. 1831.** Die eigne Darstellung zerfällt in 8 Abschnitte. Das erste Capitel schildert uns im Eingange die landschaftliche Schönheit und ehemalige Kultur des Plateaus von Barka, dann folgt ein Abriß der Geschichte von Cyrene von Gründung der Kolonie bis auf Theodosius, von dem wir nicht wissen, ob er nicht doch zu weit ausholt, da die frühere Geschichte zum Verständniß der Thätigkeit und der Schriften des Synesius wenig beiträgt. Wir begegnen letzterem erst, als 397 n. Ch. der Senat von Cyrene ihn zum Gesandten an den Kaiser Arcadius wählte, um um Ermäßigung der drückenden Steuerlast zu bitten. Uns interessirt vorzüglich

was dabei über seine philosophische Bildung gesagt wird, der er sein Ansehn verdankte. Er hatte den Unterricht der Hypatia zu Alexandria genossen, an die ihn auch später ein beständiges Band der Freundschaft fesselte. Wir wissen aber über die Philosophie der Hypatia selbst zu wenig, um mehr sagen zu können, als daß Synesius das Neu-platonische System wahrscheinlich in der Form kennen lernte, in der Jamblichus es lehrte; Selbständigkeit ihm gegenüber zeigt Synesius jedenfalls nicht. Das zweite und dritte Capitel unsrer Schrift umfaßt die Geschichte der Gesandtschaft in Constantinopel. Wir können hier nicht auf die ausführliche Schilderung der damaligen Verhältnisse am Hofe zu Constantinopel und im Reich eingehen, zumal wir auch hier den Synesius darüber aus den Augen verlieren, wir lenken unsre Aufmerksamkeit auf die Rede (p. 27—38), mit der Synesius dem Kaiser den goldenen Kranz seiner Vaterstadt in üblicher Weise überreichte. Sie handelt mit freimüthiger Kühnheit von den Pflichten eines guten Regenten und verdient um der sich darin aussprechenden Gesinnungen willen die Lobsprüche, die man ihr ertheilt hat. Es ist indessen nach unserm Urtheil weniger ein köstlicher Hauch hellenischer Geistesfrische und Naivetät, die uns aus der Rede entgegenweht, als die Luft des Treibhauses, das eine Pflanze künstlich zur Blüthe bringt, die in anderm Boden und Klima heimisch ist. Es fehlt dem Verfasser der Rede an politischer Einsicht und dem praktischen Geschick des Staatsmanns, er verkennt Personen, Verhältnisse und Situation; so haben wir die schulgemäße Deklamation des Rhetors vor uns, der frei seiner Phantasie folgt, aber nicht den lebenswahren Ausdruck der durch die augenblicklichen, realen Verhältnisse eingegebenen Gesinnungen und Gedanken. Die Rede zeigt von philosophischer Bildung, ist aber nicht frei von Verwechselung rhetorischer und philosophischer Darstellungsweise, deren Unterschied ihrem Verfasser, wie überhaupt der spätern Zeit, nicht klar gewesen ist.

Die zweite Schrift, die Synesius in Constantinopel ver-

faßte, ist an einen gewissen Paeonius gerichtet, einen hohen Militär-Beamten und die rechte Hand des Kaisers, um dessen Gunst sich S. bewarb. Er schenkte ihm ein in Silber gearbeitetes Planisphaerium und begleitete das Geschenk mit der Schrift: *λόγος πρὸς Παιόνιον ὑπὲρ τοῦ δώρου ἀστρολαβίου*. Sie enthält im Eingang einiges Philosophische, namentlich eine Unterscheidung der Sophistik, der es nur um ein Scheinwissen und den Beifall der Menge zu thun ist, von der wahren Philosophie. Die dritte Schrift, ein philosophisch-allegorischer Roman: „Die Aegypter oder über die Vorsehung" (p. 53—76) enthält zugleich in allegorischem Gewande eine Darstellung der weitern politischen Verhältnisse in Constantinopel, der zeitweiligen Verbannung des dem Synesius befreundeten Praefectus Praetorio Aurelianus, wofür wir auf das Buch selbst p. 42—52 verweisen. Gegen die Richtigkeit der Deutung der Allegorie durch Herrn V. ließen sich einige Einwendungen erheben, wichtiger ist uns der philosophische Inhalt der Schrift. Syn. stellt uns darin seine Ansichten vom Verhältniß der menschlichen Freiheit und der menschlichen Handlungen zum Eingreifen der göttlichen Vorsehung und Weltregierung in die irdischen Dinge dar. Die Vorsehung gleicht ihm einer Mutter, die ihr Kind aufgezogen und ausgerüstet hat, und es nun auffordert, seine Kräfte zu gebrauchen und das Uebel von sich abzuhalten. Der Versuch der Theodicée kommt mit den einschlägigen Abhandlungen des Plotin überein (Enn. III, II—III). Zugleich enthält unsre Schrift Musterbilder des Lasters und der Tugend in Form von Lebensbeschreibungen.

Nachdem Syn. durch Vermittelung des Aurelian seine Angelegenheit in Constantinopel glücklich erledigt hatte, kehrte er in die Heimath zurück (Cap. 4). Seinen Schiffbruch auf der Fahrt von Alexandria erzählt ein launiger, unterhaltender Brief (p. 78—89). Es folgt die Darstellung seines Antheils an der Verwaltung der öffentlichen Angelegenheiten seines Vaterlandes, seiner Betheiligung an der Vertheidigung des Landes gegen die Maceten, seiner Verheirathung mit einer christlichen Frau, sei-

nes häuslichen Lebens, wie seiner freundschaftlichen Beziehungen. Er lebte ganz sich und seiner Bildung, als höchstes Ziel seiner Bestrebungen galt ihm die Philosophie; er betrachtete es als Aufgabe und Prüfstein seines Lebens, die Philosophie, selbst wenn sie darniederliege, nicht zu verlassen. Doch ist bemerkenswerth, daß es ihm weniger auf methodische, wissenschaftliche Forschung ankommt, als vielmehr soll ihm die Philosophie ein Ersatz der Religion seyn. Es sind ethische Bedürfnisse, für die er Befriedigung sucht. Von Einzelheiten dieses Abschnitts heben wir die Schilderung des damaligen Athen p. 99 und die Besprechung der Briefe hervor. Der Werth der letztern wird in unsern Augen sehr durch den Umstand beschränkt, daß sie sorgfältig für die Oeffentlichkeit gearbeitete Kunstwerke mit berechnetem Effekt und weniger der natürliche Ausfluß augenblicklicher Stimmung sind. Den Mangel an großem Gedankengehalt würden wir sonst bei Briefen wohl nachsehen. —

Das 5te und 6te Capitel behandeln die übrigen literarischen Leistungen des Synesius, den Dio, die Schrift über die Träume und das Lob der Kahlheit. Die beiden ersten Schriften fallen in das Jahr 403. Im Dio p. 118 ff. vertheidigt Synesius seine literarischen Bestrebungen gegen mißgünstige Angriffe. Man tadelte und wohl mit Recht die spielende Vereinigung von Sophistik und Philosophie in seinen Werken, und dem gegenüber rechtfertigt er mit Berufung auf Plato die Verbindung von Philosophie und Rhetorik, Dichtung und Speculation. Wir müssen uns hier auf Seite der Gegner des Synesius stellen, auf eine klare Scheidung der Aufgaben, Methoden und Darstellungsformen der Philosophie von verwandten Gebieten dringen und die Vernachlässigung dieser Grenzen als Kriterien des Verfalls der Philosophie auffassen. — Die Abhandlung über die Träume p. 137 ff., zwar nicht ohne psychologische Elemente, ist mehr von kulturhistorischem, als philosophischem Interesse. Charakteristisch ist für den Verfasser die Wahl des Gegenstandes, mit Recht nennt ihn V. selbst einen originellen Träumer, der sich in eine künstliche Romantik des

Lebens hineinphantasirte. Das recht unterhaltende, geistreiche Lob der Kahlheit (Cap. VI) gehört ganz der sophistischen Literatur an und ist ohne philosophisches Interesse. Es muß dahingestellt bleiben, ob diese Schrift später als der Dio verfaßt ist; die Argumentation von Clausen und Volkmann für die spätere Abfassung ist schwach. Ist es in der That glaublich, daß Brief 104, 107, 108, 113, 122, 125, alle an eine Person gerichtet, in eine Zeit fallen?

Hier können wir auch zum Schlußurtheil über Synesius als Philosophen kommen, da wir außer einigen Hymnen keiner philosophischen Schrift des Verfassers mehr begegnen. Es ergiebt sich, daß es ihm nicht an philosophischer Bildung, nicht an Geist und Witz, nicht an Formtalent fehlt, namentlich wo es sich um leichte, launige, unterhaltende Darstellung handelt. Aber es mangelt ihm an einer klaren Auffassung und Unterscheidung der Aufgaben, Methoden und Darstellungsweise der Philosophie als Wissenschaft. Die Grenzen zwischen schöner Literatur und Philosophie, zwischen Philosophie und Religion schwimmen bei ihm ineinander. Seine Leistungen bestehen in Zwittergestalten, in denen sich Produkte seiner Phantasie mit speculativen Gedanken verschwistern; die Beschäftigung mit der Philosophie ist ihm als Ersatz der Religion mehr Sache des Herzens und Befriedigung gemüthlicher Bedürfnisse, als methodische, wissenschaftliche Forschung. An eigentlichen selbständigen philosophischen Leistungen fehlt es ganz. Wir können daher auch nicht mit dem Herrn Verf. die Vereinigung von Sophistik und Philosophie bei Synesius beachtenswerth nennen, wir haben hier vielmehr alle Merkmale zusammen, die entweder den noch unfertigen, werdenden Philosophen in seinen Anfängen charakterisiren, oder die den Verfall echter philosophischer Bildung kennzeichnen. Das Letztere ist hier der Fall.

Das 7te und 8te Cap. unsrer Schrift handeln von der Stellung des Synesius zum Christenthum und seiner Wirksamkeit als Bischof; sie eignen sich mehr dazu, in einer kirchenhistorischen Zeitschrift besprochen zu werden. Wir beschränken uns

daher darauf, auf die sehr geschickte psychologische Analyse hinzuweisen, in welcher der Herr Verf. den allmähligen Uebergang des Synesius zum Christenthum schildert; ein reifes Urtheil und große Kenntniß der in Frage kommenden Verhältnisse zeichnet sie aus. Bei Besprechung der Hymnen und von Stellen, wie sie p. 181 über die hierarchia caelestis vorkommen, hätte die Frage, ob Synesius Verfasser der dem Dionysius dem Areopagiten beigelegten Schriften sey, erwähnt werden müssen, wenn ich auch nicht der Ansicht bin, daß sie bejahend zu entscheiden sey. Wir schließen unser Referat mit dem Ausdruck der Zustimmung zur Geistesrichtung und wissenschaftlichen Methode der besprochenen Schrift, die sich durch die leichte und gewandte Darstellung gewiß recht viele Leser erwerben wird.

Arth. Richter.

Was hat Berkeley's Lehre vor der gemeinen Ansicht voraus?

Entgegnung auf eine Anmerkung von H. Ulrici.

Von

Prof. Dr. R. Hoppe.

Die Abhandlung Collyn Simon's über Berkeley's Lehre in dieser Zeitschrift (Bd. 57 S. 120—171) ist vom Herrn Professor Ulrici mit einer Anmerkung begleitet worden, die, wenn sie auch vielleicht nur dem Verfasser als Antwort gelten sollte, doch, selbst über den historischen Gegenstand hinaus, die allgemeinen Grundlagen der Philosophie sehr nahe berührt. Die darin enthaltenen Urtheile geben Zeugniß von einer ältern, aber gewiß noch von der Mehrzahl getheilten Anschauung, welche der Wissenschaft eine gewisse (sey es absolute oder zur Zeit unvermindert dauernde) Unfähigkeit zur Entscheidung von Elementarfragen zuschreibt. Diese Urtheile waren, nach meiner Ansicht, durch meine Schriften in Bergmann's phil. Monatsh. (Bd. 4, über die Bedeutung der psychologischen Begriffsanalyse,

und Bd. 5, über Ueberweg's Kritik der Berkeley'schen Lehre) im voraus widerlegt. In dem Wunsche, daß jene ältere Anschauungsweise bald allseitig überwunden, und dem Fortschritt der Philosophie auf evidenter und ausschließender Basis freie Bahn gestattet werde, ergreife ich die Gelegenheit, welche mir Ulrici's sehr dankenswerthe Aeußerung darbietet, durch deren Widerlegung zugleich allgemeine Ansichten, die ich als Hemmnisse der Wissenschaft bezeichne, vor weiteren Leserkreisen zu bekämpfen.

Der Anfang der Anmerkung (S. 171) lautet: „Der Grund warum Berkeley's Theorie nicht nur bei dem großen Publikum der Denkfähigen überhaupt, sondern auch bei den Philosophen von Profession so wenig Anklang gefunden hat, liegt m. E. darin, daß sie nichts vor der gemeinen Ansichtsweise voraus hat." Die letzte Behauptung ist es, die ich bestreite. Gleichwie Ulrici es gethan, werde ich erst die Differenz B.'s von der gemeinen Ansicht herausstellen, dann an die Frage gehen, auf welcher Seite der Vorzug sey.

Berkeley (über die Principien der menschlichen Erkenntniß, Section IV) sagt (nach Ueberweg's Uebersetzung): „Es besteht in der That eine auffallend verbreitete Meinung, daß Häuser, Berge, Flüsse, mit einem Wort, alle sinnlichen Objecte eine natürliche oder reale Existenz haben, welche von ihrem Percipirtwerden durch den denkenden Geist verschieden sey. Mit wie großer Zuversicht und mit wie allgemeiner Zustimmung aber auch immer dieses Princip behauptet werden mag, so wird doch, wenn ich nicht irre, ein Jeder, der den Muth hat es in Zweifel zu ziehen, finden, daß es einen offenbaren Widerspruch involvirt."

Läßt hier das Wort „alle *sinnlichen* Objecte" vielleicht einen Zweifel an B.'s ausschließender, alle Dinge-an-sich verwerfender Ansicht, so wollen wir noch Sect. VI hinzunehmen, wo es ausdrücklich heißt: — „Zu diesen" (den einleuchtenden Wahrheiten) „rechne ich die wichtige Wahrheit, daß ..... alle die *Dinge*, die das große Weltgebäude *ausmachen*, keine Subsistenz außerhalb des Geistes haben." —

Zur Vollständigkeit des Beweises gehört noch die Gegenprobe, ob eine Stelle vorkommt, in welcher B. die Möglichkeit einräumte, daß die Dinge in anderm Sinne, oder deren Vertreter, Analoga, Quellen, Ursachen derselben außer dem Geiste existirten. Kann man keine solche Aeußerung finden, so kann man auch wol folgendes nicht bestreiten:

B. erklärt jede Existenz von Dingen in welchem Sinne auch immer, außer in den Gedanken von Geistern, für unmöglich. Er weiß sich durch diese Lehre in Differenz mit einer zu seiner Zeit bestehenden Meinung.

Von dieser exclusiven Behauptung B.'s findet sich in der Anmerkung nichts, wo von dessen Differenz mit der gemeinen Ansicht die Rede ist. Statt dessen sagt sie, gleich als hätte B. in solchem Sinne gelehrt: „Daß der gesehene und gefühlte Apfel ein gesehener und gefühlter und nicht der sogenannte reelle, materielle Apfel sey....., diese Behauptung hat keineswegs erst B. aufgestellt und begründet, sondern sie ist so alt wie die Philosophie selbst." Man vergleiche hiermit B.'s Worte, und man wird im Vorstehenden eine völlige Verkehrung des Verhältnisses finden. B. hat die genannte Behauptung überhaupt nicht aufgestellt, sondern gerade im Gegentheil behauptet, der sog. reelle Apfel sey entweder der gesehene und gefühlte oder nichts. Dagegen läßt sich wohl aus der Bemerkung entnehmen, daß Ulrici die (von B factisch bestrittene) Unterscheidung als in Geltung bis auf den heutigen Tag betrachtet, was mich wohl rechtfertigt, wenn ich die in der Anmerkung genannte gemeine Ansichtsweise mit der von B. bezeichneten Meinung als gleich betrachte. Daß B. mit reichlichen Worten sagt: Eine andere Welt als die vorgestellte, gedachte giebt es nicht; es ist sinnlos eine andere anzunehmen — das ist es, was Ulrici verschweigt, und doch jenen Aussprüchen gegenüber nicht wird in Abrede stellen können. Bedarf es noch eines Beleges, daß heutige Philosophen sich gegen den genannten B.'schen Satz erklären, so brauche ich nur auf Ueberweg's Note 13 zu der citirten Sect. VI (Kirchmann's phil. Bibl. XII

S. 113) zu verweisen, wo derselbe sagt, daß B. mehr behaupte als beweise. Hier wird die Behauptung wenigstens unverkürzt gelassen.

Mit Uebergehung jenes Hauptsatzes von B. stellt Ulrici als einzigen Differenzpunkt auf, daß derselbe das, „was das gemeine Bewußtseyn als reelle, materielle Dinge bezeichnet, und als die unsere Perceptionen und Vorstellungen mitbewirkende und vermittelnde Medien (Ursachen) * betrachtet als göttliche Vorstellung oder Darstellung bezeichne, durch die Gott uns Gedanken mittheilt, vermittelst deren also unsere dinglichen Vorstellungen entstehen." Es darf jedoch nicht übersehen werden, daß B. erst von Sect. XXX an, nachdem er seinen Satz ganz unabhängig davon vertheidigt hatte, überhaupt von göttlicher Einwirkung spricht. Hier ist es der Begriff der Ursache, in welchem B. keinen Sinn zu finden vermag als den des Willens, was ihn veranlaßt den göttlichen Willen denjenigen Wirkungen unterzulegen, deren Urheber die Menschen bewußtermaßen nicht sind. Seine ganzen Ausführungen sind Interpretation der vorgefundenen ursachlichen Ideen. Daß sie keine Erklärung der Wahrnehmungsvorgänge geben, wird Jeder einräumen; auch scheint mir jeder Anhalt zu fehlen für die Behauptung, B. habe eine solche zu geben vermeint. Wie man indeß hierüber denken möge, das Eine ist durch die Anordnung deutlich, daß im Sinne B.'s dessen erster Satz: Kein Ding existirt außer dem Geiste — nicht erst dem zweiten: Gott theilt die Ideen der Wirklichkeit den Menschen mit — seine Bedeutung entlehnt. Wie wenig der letztere sich eignet eine Philosophie zu charakterisiren, liegt auf der Hand. Hier genügte der Nachweis, daß er nicht als einziges Unterscheidungsmerkmal genannt werden durfte.

Es wird nöthig seyn, den Differenzpunkt bestimmter zu formuliren. Die gemeine Ansicht ist an sich nichts homogenes. Auch wenn ich mich an die Worte Ulrici's, nämlich an die vor dem Zeichen * angeführten halte, mit denen ich noch die folgenden verbinde: „Kein Philosoph hat je den vorgestellten Baum mit dem als mitwirkende Ursache dieser Vorstellung supponirten

Baum identificirt oder verwechselt" — bleibt mir noch die Frage übrig: Ist mit der supponirten Ursache wirklich nur das Product der Geistesthat (des Supponirens) gemeint, so daß der reelle Baum die Bedeutung eines eingeführten Rechnungselements hat? Wäre dies der Fall, dann würde freilich der B.'sche Satz der Supposition nicht entgegenstehen; denn der Baum existirte dann im Geiste; aber die Auffassung würde dann nicht der gemeinen Ansicht der Philosophen entsprechen. Viel zu oft sind die Worte „setzen, annehmen, supponiren" im Sinne einer Wiederdarstellung von Objecten, die schon vor dem Setzen bestehen, verbunden mit der Frage nach der Wahrheit, d. h. ob die Annahme einer Wirklichkeit entspricht, gebraucht worden, als daß Ulrici es nicht sollte betont haben, wenn eine Abweichung davon in seiner Absicht lag. Gestützt auf entschiedenere Erklärungen von Ueberweg, aber mit Vorbehalt einer möglichen Ablehnung von Seiten Anderer, welche letztere mir nur zu statten kommen würde, betrachte ich es als die gemeine Ansicht der Philosophen, daß die reellen Dinge als Ursachen der Sinneswahrnehmungen nicht bloß außer der einzelnen Perception, sondern auch außer und vor der vom Verstande gebildeten, hypothetisch eingeführten Dingidee bestehen, und daß die Frage möglich sey, ob oder wie weit sich beide decken. B. hat das Bestehen außer dem Geiste als sinnlos verworfen, womit zugleich die Frage wegfällt. Das ist seine Hauptdifferenz; und hierin stimme ich ihm bei. Er hat auch die hypothetisch eingeführte Idee als irreleitend verworfen. Das war sein Fehler, der jedoch nur eine in naturwissenschaftlicher Hinsicht niedrige Entwickelungsstufe bezeichnet. Beides läßt sich trennen; der Fehler ist daher kein Argument gegen das Princip.

Was hat nun B.'s Lehre, abgesehen von allen anderen Punkten, allein durch den genannten Hauptsatz vor der gemeinen Ansicht der Philosophen voraus? Ich nenne zuerst die Antwort, um sie dann zu beweisen. B. hat die Erklärung des Wahrnehmungsactes nicht gegeben; aber er hat den zur Erklärung unumgänglich nothwendigen Schritt gethan, welcher dazu

führt, die Frage aus einem aussichtslosen Problem in ein offenes Untersuchungsfeld zu verwandeln. Um diesen Schritt ist seine Doctrin der gemeinen Ansicht so lange voraus, bis diese sich entschließt, dem logisch Unvermeidlichen Raum zu geben, ihre Begriffe zu prüfen und vererbten Vorurtheilen zu entsagen.

Zur Erläuterung und Begründung ist, wie ersichtlich, die logische Discussion unentbehrlich. Die physiologische Frage, welche Ulrici als allein hierher gehörig betrachtet, kann sich nicht weigern, auch den allgemeinen Erfordernissen des Wissens Rede zu stehen.

Eine Frage kann erst, wenn sie die erforderliche Bestimmtheit hat, überhaupt ein Desideratum des Wissens ausdrücken. So lange ihr diese fehlt, ist es falsch, aus ihrer Nichtbeantwortung irgend einen Mangel des Wissens zu folgern. Sie giebt dann nur von einem psychischen Phänomen ihres Autors, ohne intellectuellen Inhalt und ohne objective Berechtigung, Zeugniß.

Diesen Satz, den wohl niemand bestreitet, müssen wir mit der Aussage Ulrici's zusammenhalten: die gemeine Ansicht vermöge nicht zu erklären, wie durch eine Wirkung von Materie auf Materie eine Vorstellung hervorgerufen werden könne; ebensowenig könne B. nachweisen, wie es geschieht, daß die göttliche objective Vorstellung zu menschlichen Wahrnehmungen werde. Hiermit soll offenbar ein Desideratum des Wissens bezeichnet seyn. Statt aber der Frage die erforderliche Bestimmtheit zu geben, statt klar zu machen, was mit dem zweimal gebrauchten Worte „Wie" gemeint ist, wird nicht nur, über die Sinnerklärung hinweg, die objective Gültigkeit vorausgesetzt, sondern auch, als wäre es selbstverständlich, über den Weg der Lösung abgesprochen, in der Meinung, daß die physiologische Untersuchung der Nervenvorgänge darin enthalten seyn müsse. Die Sinnerklärung des „Wie" in dieser und ähnlichen Verbindungen hat, m. W., noch kein Philosoph gegeben. Bis dies geschieht, kann selbst ein Allwissender die Frage nicht gültig beantworten: sie ist gegenstandlos.

Ich werde mich nun nicht mit dem B.'schen Verfahren begnügen, unbestimmte Fragen als nicht vorhanden zu übergehen, sondern die vorliegende als ein zu berücksichtigendes, wenn gleich noch unklares, Bedürfniß untersuchen. Es kommt darauf an, das zur Erkenntniß Nothwendige von den Bedürfnissen der Gewohnheit, Anhänglichkeit u. s. w. zu scheiden. Im intellectuellen Sinne kann die Frage „Wie" vor allem Zweierlei suchen: den thatsächlichen Hergang und die ursachliche Verbindung oder deren Ersatz. In beiden Beziehungen läßt sie sich in gleicher Ausdehnung mit ihrer Rechtfertigung auch beantworten. Der thatsächliche Hergang ist, daß wir Sinnesempfindungen einfach erleben, sie zu Vorstellungen verbinden, an selbst gebildete Körpervorstellungen in doppeltem Sinne anknüpfen, einerseits an Sinnesobjecte, andrerseits an Sinnesorgane, die Veränderungen unter selbstgebildeten Ideen von Ursachen begreifen, sie nach Raum und Zeit fixiren u. s. w. Jede Wahrnehmung besteht dann in einer Einordnung der neuen Empfindung unter bereitliegende Ideen. Die ursachliche Verbindung ist nach physikalischem Begriff (und einen andern hat kein Philosoph dargelegt) die Reduction materieller Vorgänge auf dauernde, einfache Eigenschaften der Materie. Ursachen, Kräfte, Materie sind, in der Physik, eingeführte Rechnungselemente, vom menschlichen Verstande geschaffene Erkenntnißmittel. Die Frage nach der Ursache kann daher in Betreff des Wahrnehmungsactes nur umfassen die Licht- und Schallvorgänge, die Vorgänge in Auge, Ohr, Nerven, Gehirn u. s. w., nicht aber die Sinnesempfindung, welche nicht materiell ist noch seyn kann, weil sie sonst nicht auf Ein Subject beschränkt wäre. Demnach kann es auch die ursachliche Verbindung nicht seyn, was die Frage sucht: Wie kann durch Wirkung von Materie auf Materie eine Vorstellung hervorgerufen werden? Als gegeben liegt vor eine Reihe materieller Vorgänge und zeitlich nachfolgend eine erlebte Empfindung, beide einander constant entsprechend, aber kein stetiger Uebergang, kein Werden. Das Wissensbedürfniß kann eine Unterordnung der Beziehung unter ein ein-

faches Gesetz verlangen. Da aber die constante Parallelität, welche die Frage hervorrief, schon das einfachst mögliche Gesetz ist, so fällt in diesem Punkte jede Wissensfrage weg. Es bleibt nur das Bedürfniß der Gewohnheit übrig, eine Ursache einzuschieben, auch wo kein bewußter Grund dazu vorliegt. In der Sprache und vulgären Anschauung hat sich dies Bedürfniß geltend gemacht. Wenn wir sagen: Die Wirkung der Materie ruft die Vorstellung hervor — so betrachten wir die Materie zunächst als Urheber; und da wir uns gewöhnt haben auch die Ursache als Urheber anzusehen, und ihre Beziehung zur Wirkung mit denselben Wörtern ausdrücken, so erklärt sich leicht die vorgefundene Meinung, daß die Beziehung eine causale sey. Durch uncontrolirte Meinungen und Metaphern darf sich aber ein ernstes Streben nach Erkenntniß nicht leiten lassen. Die Frage wird erst dann zu einer intellectuellen, wenn wir ein klares Bewußtseyn davon, nicht bloß einen Namen dafür haben, worin ihr Desideratum besteht.

Fassen wir zusammen, so ist das Ergebniß folgendes. Ist die Frage auf den rein thatsächlichen Hergang ohne Einmischung von Theorie und Betrachtungsweise gerichtet, so läßt sie sich durch Selbstbeobachtung vollständig beantworten. In dieser psychischen Genesis ist die Sinnesempfindung das Erste, die Wirkung der Materie erst nachträglich hinzugedacht, obwohl in der rational geordneten Zeitfolge vor die Empfindung gestellt. Die Betrachtung des Hergangs führt eine Anzahl Erscheinungen vor, welche causale Untersuchung fordern, und denen dieselbe von der Physik und Physiologie mit genügendem Eifer zugewandt wird, welche jedoch die in Rede stehende Frage nicht berühren; außerdem die Erscheinung der Parallelität materieller Vorgänge mit den ursprünglichen Empfindungen, die nichts zu suchen übrig läßt.

Ist nun die zutreffende Interpretation der vorliegenden Frage „Wie" im Vorstehenden enthalten, so fehlt uns auch die Antwort nicht; höchstens bedarf die psychische Genesis, mit der man es bisher immer viel zu leicht genommen hat, einer sorgfältigeren Feststellung. Erkennt hingegen der Autor der Frage meine Interpretation nicht an, so wird es ihm obliegen, die fehlende Bestimmung zu ergänzen.

Während nun einer Mehrdeutigkeit in Betreff des Wortes „Wie" in der Anmerkung nirgends gedacht wird, ist es die Unterscheidung der percipirten und als Ursache supponirten Dingwelt, welche Ulrici betont. Die vom gemeinen Denken und von der Physik supponirten Dinge habe weder ich, noch hat sie B. außer Acht gelassen; wohl aber sind die Dinge an sich, wie sie von Philosophen als außer der Supposition bestehend ge-

glaubt werden, von meiner Discussion ganz unberührt geblieben. Ich erwarte daher den Einwand, daß ich durch deren Uebergehung den Sinn der Frage verfehlt hätte.

Mit ihrer Uebergehung habe ich zum Ueberfluß gezeigt, daß sie zu keiner Erklärung von Thatsachen nothwendig sind, was gemeinhin auch eingeräumt zu werden pflegt. Ich gehe indeß noch zwei Schritte weiter. Die Frage nach ihrer Wirkung auf die Sinne ist gegenstandlos und nichtig, weil die Dinge an sich (d. h. unterschieden von der physikalischen Hypothese) nicht zur Kenntlichkeit bestimmt werden können. Sie gleicht der Frage nach den Thaten des Cajus, einer Person von der niemand weiß. Ferner implicirt sie einen Irrthum, indem sie die Meinung eines vorhandenen Problems erregt, wodurch Alle, die sich damit beschäftigen, vom richtigen Erkenntnißwege abgelenkt werden.

Hiermit bin ich am Ziele meines Nachweises. Sobald wir die Richtigkeit der Frage nach der Wirkung der Dinge an sich begreifen, und nicht ohne dieses, finden wir die vollständige Erklärung der Wahrnehmungsvorgänge, fortgeführt (nicht zurückgeführt) bis auf Punkte, mit deren fortschreitender Untersuchung gegründete Wissenschaften beschäftigt sind. Berkeley begriff diese Richtigkeit, war des Irrwegs überhoben, und stand daher der Erklärung näher als diejenige gemeine Ansichtsweise, welche dem genannten Irrwege noch nachgeht.

Meine Vertheidigung.

Berkeley behauptet (a. O.) allerdings, daß „alle Dinge, die das große Weltgebäude ausmachen, keine Subsistenz außerhalb des Geistes haben“, und – was Hoppe wegläßt — „daß daher ihr Seyn ihr Percipirtwerden oder Erkanntwerden sey, daß sie also, so lange sie nicht wirklich durch mich erkannt sind oder in meinem Geiste oder dem Geiste irgend eines andern geschaffenen Wesens existiren, entweder überhaupt keine Existenz haben oder in dem Geiste eines ewigen Wesens existiren müssen“. Schon hier deutet er mithin seine Grundanschauung an, daß die von uns percipirten Dinge nicht bloß in unsrem Geiste, sondern auch (und zwar ursprünglich) in dem Geiste Gottes existiren.

Die obigen Aussprüche Berkeley's sind so allgemein bekannt und waren in den meiner Anmerkung vorangegangenen Sendschreiben C. Simon's so oft erwähnt und erörtert worden, daß ich es für überflüssig hielt sie nochmals anzuführen. Von dem ebenso bekannten Gegensatze zwischen Berkeley's und der

gemeinen Ansicht geht meine Anmerkung aus, verschweigt ihn also keineswegs.

Ganz in Einklang mit den angeführten Aussprüchen beginnt B. seine Hauptschrift: **A Treatise concerning Principles of Human Knowledge** mit dem Satze: „Jedem der einen Blick auf die Gegenstände der menschlichen Erkenntniß wirft, leuchtet ein, daß dieselben theils den Sinnen gegenwärtig eingeprägte Ideen („actually imprinted on the senses) sind, theils Ideen welche durch ein Aufmerken auf das, was die Seele leidet und thut, gewonnen werden, theils endlich Ideen, welche mittelst des Gedächtnisses und der Einbildungskraft durch Zusammensetzung, Theilung oder einfache Vergegenwärtigung der ursprünglich in einer der beiden vorhin angegebenen Weisen empfangenen Ideen gebildet werden" (Sect. I, Ueberweg, S. 21). Nur die „den Sinnen eingeprägten Ideen" sind es, die hier in Betracht kommen; denn nur sie sind Ideen von Dingen, dingliche Vorstellungen. Wer den Unterschied dieser „den Sinnen eingeprägten Ideen", die B. Perceptionen nennt, von den andern beiden Arten von Ideen mißachtet oder, wie Hoppe thut, willkürlich bei Seite schiebt, kann, wie sich zeigen wird, Berkeley's Lehre nur mißverstehen.

Nur von diesem Unterschied aus ist es verständlich, wenn B. gleich darauf bemerkt (S. 22): „Sage ich: der Tisch an dem ich schreibe, existirt, so heißt das: ich sehe und fühle ihn; wäre ich außerhalb meiner Studirstube, so könnte ich die Existenz desselben in dem Sinne aussagen, daß ich, wenn ich in meiner Studirstube wäre, denselben percipiren könnte, oder daß irgend ein andrer Geist denselben gegenwärtig percipire." Nur unter der Voraussetzung, daß die Perceptionen oder dinglichen Vorstellungen nicht, wie die Vorstellungen der Einbildungskraft, von mir selbst allein gebildet werden, sondern nur unter Mitwirkung eines andern Factors, einer andern Kraft oder Ursache entstehen, hat jene „Aussage" einen Sinn.

Nachdem B. die oben citirten Sätze des Näheren erörtert hat, bezeichnet er dann auch diesen Factor ganz bestimmt, indem er (nicht erst Sect. XXX, sondern Sect. XXIX) unter Beziehung auf jenen principiellen Unterschied unsrer Vorstellungen erklärt: „Wenn ich bei vollem Tageslichte meine Augen öffne, so steht es nicht in meiner Macht, ob ich sehen werde oder nicht, noch auch welche einzelne Objecte sich meinem Blick darstellen werden, und so sind gleicherweise auch beim Gehör und den andern Sinnen die ihnen eingeprägten Ideen nicht Geschöpfe meines Willens. Es giebt also einen andern Willen oder Geist der sie hervorbringt." Erst darnach fährt er (Sect. XXX) fort: „Die sinnlichen Ideen sind stärker, lebhafter, bestimmter

als die Ideen der Einbildungskraft; sie haben desgleichen eine gewisse Beständigkeit, Ordnung und Zusammenhang und werden nicht auf's Gerathewohl hervorgerufen, wie es diejenigen oft werden, welche die Wirkungen menschlicher Willensacte sind, sondern in einer geordneten Folge oder Reihe, deren bewundernswürdige Verbindung die Weisheit und Güte ihres Urhebers bezeugt." Sect. XXXIII nennt er den Urheber derselben the author of **nature**, und erklärt: „Die durch den Urheber der Natur den Sinnen eingeprägten Ideen heißen wirkliche Dinge (real things)". Denn „es giebt eine Natur (rerum natura), und die Unterscheidung zwischen Realitäten und Chimären behält ihre volle Kraft."

Von entscheidender Bedeutung endlich ist die Erklärung Berkeley's, die er den obigen Sätzen unmittelbar folgen läßt: „Ich bestreite nicht die Existenz irgend eines Dinges, das wir durch die Sinneswahrnehmung oder durch Reflexion auf unser Inneres zu erkennen vermögen. Daß die Dinge, die ich mit meinen Augen sehe und mit meinen Händen betaste, wirklich existiren, bezweifle ich nicht im Mindesten. Das Einzige dessen Existenz wir in Abrede stellen, ist das, was die Philosophen Materie oder körperliche Substanz nennen" (Sect. XXXV, S. 36). Diese Erklärung kann, zusammengehalten mit den unmittelbar vorhergehenden Sätzen, nur besagen: die Dinge, die ich sehe ꝛc., existiren wirklich, nicht weil ich eine Idee=überhaupt von ihnen habe (— denn wenn meine Idee nur eine selbstgemachte Vorstellung meiner Einbildungskraft wäre, so würde ihnen keine „real existence" beigemessen werde können), sondern sie existiren, weil sie als meine „durch die Sinne percipirten" Ideen „Wirkungen Gottes" sind, wie sie B. (Sect. XXXVI) ausdrücklich bezeichnet.

Auf Grund dieser authentischen Erklärungen muß ich — und wird, denke ich, jeder Unbefangene mit mir behaupten daß allerdings Berkeley's erster Satz: Kein Ding existirt außer dem Geiste, seine wahre Bedeutung erst durch seinen zweiten Satz: Gott theilt die Ideen der Wirklichkeit den Menschen mit, empfängt. Wer dieß mit Hoppe leugnet, hat Berkeley's Lehre gründlich mißverstanden. Denn wer bei dem Satze stehen bleibt: „Kein Ding existirt außer dem Geiste", — unter welchem „Geiste" dann nur der menschliche Geist verstanden werden kann, — wer nicht, wie B. ausdrücklich thut, zwischen unsern Sinnesperceptionen (den dinglichen Vorstellungen) und den Vorstellungen der Einbildungskraft unterscheidet, wer vielmehr beide gleichstellt und demgemäß unsre Sinnesperceptionen nicht, wie B. wiederum ausdrücklich thut, im Gegensatz zu den selbstproducirten Vorstellungen durch einen „**andern** Willen oder Geist oder

Urheber", kurz durch eine andre Kraft (Ursache) hervorgerufen werden läßt; der macht Berkeley, den Nachfolger Locke's, zu einem zweiten Fichte, zu einem rein subjectiven Idealisten, — nur mit dem Unterschiede, daß dieser Berkeley'sche oder vielmehr Hoppe'sche Idealismus consequenter Weise den Satz aufstellen muß: es gebe schlechthin keine Dinge, keine Wesen außer dem sie vorstellenden Ich, und mithin sey Ich oder vielmehr mein diese Vorstellungen wie die Ichvorstellung erzeugendes Denken das allein Existirende, — einen Satz, den Fichte als eine ihm untergeschobene Absurdität abwies und abweisen konnte, weil er bekanntlich nur theoretisch (in der Wissenschaftslehre) das Kantische Ding-ansich verwarf, in der praktischen Philosophie dagegen ausdrücklich die Existenz von Dingen und Wesen außer uns als nothwendige Annahme (Forderung der praktischen Vernunft) nachzuweisen suchte. Dem Berkeley-Hoppeschen Idealismus steht dieß Rettungsmittel vor der Gefahr der Absurdität nicht zu Gebote.

Noch bestimmter als in den Principles spricht B. seine Ansicht über den Punkt, um den es sich handelt, in seiner zweiten Hauptschrift, den Three Dialogues between Hylas and Philonous etc., aus, wenn er sagt: ..... it necessary follows, there is an omnipotent eternal mind, which knows and comprehends all things and exhibits them to our view in such a manner and according to such rules as he himself hath ordained and are by us termed the laws of nature (p. 292, edit. London 1734); und wenn er im Folgenden hinzufügt: „But God whom no external being can affect, who perceives nothing by sense as we do, whose will is absolute and independent causing all things, ... it is evident such a being as this can suffer nothing, not be affected with any painful sensation or indeed any sensation at all. — — God knows or hath ideas, but his ideas are not convey'd to him by sense as ours are" (p. 311 f.).

Da sonach B. unsre Sinnesperceptionen ausdrücklich für „Wirkungen" des göttlichen Willens oder Geistes erklärt, da er ebenso ausdrücklich erklärt, daß „der allgegenwärtige ewige Geist Gottes alle Dinge (als seine ideas) umfaßt und unsrem Blicke darbiete", und daß er daher keineswegs die Existenz der Dinge selbst, sondern nur ihre materielle Existenz (außerhalb des göttlichen und resp. unsres Geistes) leugne, — so war ich vollkommen berechtigt zu behaupten: die Differenz zwischen der Berkeley'schen Lehre und der gemeinen Ansicht betreffe nur die Entstehung unsrer Sinnesperceptionen, weil nur die Ursachen (Kräfte — Thätigkeiten), durch deren Wirken sie hervorgerufen werden. Denn ich muß dabei bleiben: es hat nie einen Philoso-

phen gegeben, der nicht die sog. materiellen Dinge als die (wirkenden oder mitwirkenden) Ursachen unsrer dinglichen Vorstellungen von letzteren selbst unterschieden hätte, und der daher nicht explicite oder implicite anerkannt hätte, daß die Dinge, von denen wir wissen und reden, nicht die außer uns vorausgesetzten reellen Gegenstände selbst, sondern unmittelbar nur die Bestimmtheiten (Berkeley würde sagen: die Impressionen) unsrer Sinnesempfindungen seyen, die, in's Bewußtseyn erhoben, zu dinglichen Vorstellungeu werden.*) Die entsprechende Behauptung Berkeley's, daß die Dinge, von denen wir wissen (know), in Wahrheit die unsern Sinnen eingeprägten Ideen seyen, ist mithin in der That so alt wie die Philosophie. Der Unterschied beginnt erst mit der Frage nach dem Grunde und Ursprunge unsrer Sinnesperceptionen: nach B. sind sie Wirkungen Gottes, nach der gemeinen Ansicht Wirkungen der materiellen Dinge und ihrer Kräfte. Denn selbst mit der Annahme der meisten Philosophen, daß die reellen Dinge, die Ursachen unsrer Sinnesperceptionen, außerhalb unsres Geistes existiren, stimmt B. insofern überein, als er, wie gezeigt, ausdrücklich behauptet, daß der göttliche Geist alle Dinge umfasse; der göttliche Geist aber und mithin auch die von ihm befaßte Totalität der Dinge existirt nach B. nicht in, sondern außer dem menschlichen Geiste. —

Daß Berkeley's Lehre vor der gemeinen Meinung insofern nichts voraus habe, als sie über die Entstehungsweise unsrer Sinnesperceptionen ebenfalls keinen Aufschluß gewährt, weil sie nicht nachzuweisen vermag, wie es geschehe, daß die göttliche (objective) Vorstellung zur menschlichen Wahrnehmung werde, erkennt Hoppe selbst an.**) Daß sie auch in keiner andern Beziehung die Erkenntnißtheorie fördere, noch unser Wissen von der „Natur" und deren „Urheber" (author) irgend erweitere

*) Viele Philosophen haben allerdings angenommen, daß die Bestimmtheiten unsrer Sinnesempfindungen den Bestimmtheiten der reellen Dinge, von denen sie hervorgerufen werden, wie die Abbilder ihren Urbildern entsprechen, und haben daher unmittelbar jene auf diese übertragen oder beide identificirt. Aber diese zweite Annahme berührt den Punkt nicht, um den es sich handelt.

**) Er wirft mir indeß vor, daß ich „nicht klar gemacht habe, in welchem Sinne das von mir gebrauchte Wort „Wie" gemeint sey." Ich habe das Wort ganz im Sinne des gemeinen Sprachgebrauchs angewendet, und bin daher überzeugt, daß jeder Leser dieser Zeitschrift es ganz in demselben Sinne, in welchem es Hoppe interpretirt, aufgefaßt haben wird, nämlich als Bezeichnung des thatsächlichen Hergangs und der ihn klarlegenden ursächlichen Verbindung, kurz der Entstehnngs w e i s e unsrer Sinnesperceptionen. Ich bezweifle daher, daß irgend ein anderer Leser die nähere Erklärung vermißt haben wird. Hoppe braucht jenen Vorwurf nur als Uebergang zu seinen weiteren, im Grunde nicht hierher gehörigen Erörterungen.

oder besser begründe, vielmehr selber an inneren Gebrechen, unbegründeten, discrepanten Annahmen und ungelösten Fragen leide, hat er nicht bestritten. Nur das soll sie vor der gemeinen Ansicht voraus haben, daß „Berkeley den zur Erklärung unumgänglich nothwendigen Schritt gethan habe, welcher dazu führe, die Frage aus einem aussichtslosen Problem in ein offenes Untersuchungsfeld zu verwandeln.“ Mit andern Worten: ihr Vorzug soll darauf beruhen, daß sie, wie Hoppe sie (fälschlich) auffaßt, seinen eignen erkenntnißtheoretischen Ansichten Vorschub leistet oder näher steht als die gemeine Meinung.

Auf eine Kritik dieser Ansichten Hoppe's, wozu die Frage nach dem Werthe der Berkeley'schen Lehre an sich (abgesehen von den Hoppe'schen Ansichen) keinen Anlaß bietet, kann ich hier nicht eingehen. Sie würde nothwendig zu einer genauen Erörterung der erkenntnißtheoretischen Fundamentalfragen, nach Grund und Ursprung des Bewußtseyns und Selbstbewußtseyns, der Gewißheit und Evidenz, der logischen Denkgesetze und ihrer Geltung, insbesondre des Gesetzes (resp. Begriffs) der Causalität rc., führen; und diese Fragen habe ich theils in eignen Schriften (Logik, Psychologie), theils in dieser Zeitschrift so vielfach und eingehend erörtert, daß ich den Leser nicht wiederum damit behelligen darf. Auch glaube ich zu der Forderung berechtigt zu seyn, daß meine Ansichten, die ich bewiesen zu haben meine, widerlegt und nicht bloß ihnen widersprechende Behauptungen einfach aufgestellt werden. Ich erlaube mir daher nur eine kurze Bemerkung, welche die Ansichtsweise Hoppe's nicht widerlegen, sondern nur charakterisiren soll. Wenn Hoppe behauptet: „Als gegeben liegt vor eine Reihe materieller Vorgänge [die „Licht- und Schallvorgänge, die Vorgänge in Auge, Ohr“ u. s. w.] und zeitlich nachfolgend eine erlebte Empfindung, beide einander constant entsprechend, aber kein stetiger Uebergang, kein Werden;“ wenn er dann „diese constante Parallelität“ ohne Weiteres für „das einfachst mögliche Gesetz“ erklärt, dem gegenüber jede weitere Wissensfrage wegfalle; und wenn er demgemäß schließt: „Es bleibe nur das Bedürfniß der Gewohnheit übrig, eine Ursache einzuschieben, auch wo kein bewußter Grund dazu vorliege,“ so leuchtet m. E. ein, daß er mit dieser Hume'schen Auffassung des Begriffs der Causalität die Frage nach der Entstehung unsrer Sinnesperceptionen (und damit nach ihrer Bedeutung für unser Erkennen und Wissen) nicht löst, sondern abweist oder für unlösbar erklärt (während ich nur die Behauptung, daß sie bisher nicht gelöst sey, aufgestellt und mir dadurch gerade seinen Angriff zugezogen habe). Denn aus der constanten Parallelität jener Vorgänge folgt nicht einmal die (von den Thatsachen doch offenbar geforderte)

objektive Beziehung derselben auf einander, ebenso wenig wie aus der Parallelität zweier mathematischer Linien deren objective Beziehung, geschweige denn eine Erklärung jener Vorgänge oder eine Antwort auf die Frage nach dem Grunde ihrer constanten Parallelität. Wer uns verbietet, nach diesem Grunde zu fragen, wird wohl seinerseits kein Bedürfniß dazu verspüren, wird aber bei Denen, die nun einmal von dem Drange, Grund und Ursache der Erscheinungen oder des s. g. „Gegebenen" zu erforschen, d. h. zu philosophiren, beseelt sind, schwerlich Gehör finden. —

H. Ulrici.

Ueber die Möglichkeit, das Ziel und die Grenzen des Wissens. Ein Beitrag zur Erkenntnißtheorie v. Dr. W. Kaulich in Prag. Prag, 1868.

Mit Recht macht der Verfasser gleich am Anfange seiner Abhandlung in der Einleitung darauf aufmerksam, daß die erkenntnißtheoretischen Untersuchungen, welche das Gebiet der Logik, Psychologie und Metaphysik in gleicher Weise berühren, fast gewöhnlich nicht eingehend und gleichsam nur so nebenher gepflogen werden, während sie doch die Grundlage aller Wissenschaft bilden sollten; mit Recht weist er auf den krit. Standpunkt Kants hin und erinnert an dessen Ausspruch: „Wer einmal Kritik gekostet hat, den ekelt auf immer alles dogmatische Gewäsche an." Vorliegende Abhandlung faßt daher nur das erkenntnißtheoretische Problem in's Auge und soll ein Beitrag zur Lösung desselben seyn. — Mit dem Resultate der Kant. Kritik, daß eine wirkliche Erkenntniß vom Wesen (Ansich) der Dinge überhaupt unmöglich sey, unzufrieden, will der Verf. hauptsächlich die Frage um die Möglichkeit des Wissens beantworten, und untersucht zu diesem Zwecke vor Allem A. die Quellen der menschlichen Erkenntniß; sodann B. beantwortet er die Frage um die Möglichkeit des Wissens; endlich C. spricht er vom Ziel und den Grenzen des Wissens, und knüpft daran schließlich noch Bemerkungen über das Verhältniß des gewöhnlichen Wissens zum philosophischen und über den Gang des Denkens zur Gewinnung einer speculativen Weltanschauung.

A. Die Erkenntnißquellen betreffend, stimmt der Verf. darin mit Kant überein, daß alle unsere Erkenntnisse aus der Erfahrung stammen, und diese somit die Basis derselben sey; er unterscheidet aber sogleich eine sinnliche und eine geistige Erfahrung, welch letztere zunächst in der Reflexion auf das eigene Thun und die Denkhandlung selbst bestehe, und von welcher Kant mit Unrecht behauptet habe, daß sie höchstens eine Erkenntniß von (Denk-)Formen ohne Inhalt gewähre.

Bezüglich der sinnlichen Erfahrung wird unbedingt zu-

gegeben, daß die Sinneswahrnehmung die unerläßliche Grundbedingung alles menschlichen Wissens sey (aber darum nicht die Ursache desselben, wie die Einfalt des Materialismus behauptet), zugleich aber gezeigt, daß die sinnliche Wahrnehmung uns durchaus keinen Aufschluß gebe weder über den Realgrund der Dinge, noch über den inneren Causalzusammenhang der Erscheinungen, ja daß wir durch sie allein nicht einmal über das Bereich des wahrnehmenden Subjekts hinauskommen, indem sie uns weder Aufschluß gebe darüber, wie der ursprüngliche Reiz der Sinnesnerven entstand, noch darüber, ob dem auf einen äußeren Gegenstand bezogenen inneren Bilde ein äußeres Reales entspreche (?). Sodann werden noch etliche Bemerkungen angefügt über die Entwicklung des sinnlichen Wahrnehmungsprozesses zur reproduktiven und produktiven Vorstellungsthätigkeit, über die Entstehung des Gemeinbildes, zu dessen Bildung auch das Thier befähigt sey, und zuletzt die Frage um das (Real-)Prinzip des sinnlichen Vorstellungsprozesses dahin beantwortet, daß dasselbe kein anderes seyn könne als das, welches der räumlich-zeitlichen Vermittlung der Vorstellung selbst zu Grunde liegt, und daß daher dieses Prinzip, die Psyche oder Seele, welches auch das Thier zu sinnlichen Vorstellungen befähigt, dem Wesen nach identisch ist mit dem Leibe, und beide der Natur angehören, indem die Seele eben nichts anderes ist als die subjektive Thätigkeit der Natur, welche, weil die Natur selbst nur unter den Formen von Raum und Zeit in die Erscheinung treten kann, ebendeßwegen auch nur unter diesen Formen anschauend werden und die Erscheinung wahrnehmen kann.

Sodann geht der Verf. über zu der zweiten Erkenntnißquelle, der inneren Wahrnehmung, der Reflexion auf das eigene Thun, dem Selbstbewußtseyn. Auf der Möglichkeit der Reflexion über unser eigenes Thun, wobei wir uns unser eigenes Vorstellen zum abermaligen Gegenstande des Vorstellens machen, beruht die Entwicklung des (sinnl.) Vorstellens zum Denken, das sich als selbstbewußtes und freies Verknüpfen von Vorstellungen darstellt. Der Unterschied zwischen der bloßen Vorstellung und dem Wissen davon ist ein großer. Der erste Reflexionsakt ist schon ein Erkenntnißurtheil, wodurch ein Begriff gebildet wird. Der Begriff ist das durch einen sprachlichen Ausdruck für sich festgehaltene, gewußte Gemeinbild und er wird durch ein Urtheil gewonnen. Durch die erkannte Immanenz eins Begriffs erhebt sich die Vorstellung zum Gedanken, und das Denken ist zuerst Denken des Begriffs oder begriffliches Denken, Verstandesthätigkeit, deren eigentliches Ziel die logische Definition und die damit zusammenhängende Division ist, d. h. die Erkenntniß des Inhalts und Um-

fangs des Begriffes. Durch das begriffliche Denken wird jedoch (beim Aufsteigen zu höheren, allgemeineren Begriffen) nur eine genauere Kenntniß des Gegebenen vermittelt, es geht aber inhaltlich über das Gegebene, über das Gebiet der Erscheinungen, nicht hinaus. Und doch geht es in einer Beziehung darüber hinaus. Denn da jeder (nicht-höchste) Begriff unter einer höheren Begriffs-Einheit befaßt ist, das Aufsteigen aber nicht ins Unendliche fortgehen kann, so gelangt das Denken, gleichwie die sinnliche Vorstellung nur unter den allgemeinen Formen des Raumes und der Zeit möglich ist, zu gewissen obersten Formen der Zusammenfassung, die es überall in Anwendung bringt und denen es sich gar nicht entschlagen kann. Solche Formen oder Begriffe sind die des Dings und der Eigenschaft, des Werdens rc. Sobald das (abstrahirende) Denken bei einem solchen höchsten Begriffe angelangt ist, kann es über denselben nicht mehr hinaus; er erscheint als logische Substanz der niederen Gattungs- und Artmerkmale. Diese obersten Begriffe sind, ebenso wie Raum und Zeit, Kategorieen d. h. Formen, die das gesammte Denk- und Vorstellungsleben beherrschen, deren sich jedoch das Denken durch Reflexion auf sich selbst bewußt werden kann.

Da nun die allbeherrschende Grundform des begrifflichen Denkens die Kategorie des Allgemeinen und Besonderen (= logische Substanz und Accidens) ist, so entsteht die Frage, ob alles Denken von dieser Kategorie beherrscht sey, oder aber ob es außer dem begrifflichen auch noch ein anderes Denken gebe. Im ersteren Falle müßte das Realprinzip des Denkens (das Denkende) selbst unter diese Kategorie fallen, und selbst ein Allgemeines im Besonderen seyn, d. h. auf Seite des Realen müßte als oberste Gattung ein allgemeines Seyendes zu stehen kommen, das in successiver Besonderung bis zum Individuum fortschreiten würde. Dieses allgemeinste, bestimmungslose Seyn wäre zugleich das vom Denken gesuchte voraussetzungslose Seyn, das Absolute, und Pantheismus die einzig mögliche Weltanschauung, wonach der Weltwerdungsprozeß als ein Subjektobjektivirungsprozeß des absoluten Seyns gedacht werden müßte, welches die in ihm selbst gelegenen Bestimmungen in einer Reihe objektiver Setzungen evolvirte, um aus dieser seiner Objektivität sich in idealer Weise, im Denken wieder zu gewinnen und sich so zum sich wissenden Seyn zu erheben. — Daß bei einer solchen Ansicht, wonach, wenn der Mensch, vom Besonderen ausgehend, durch Generalisation bis zum Gedanken des höchsten Seyns aufsteigt, d. h. sich zum Gottesbewußtseyn erhebt, eigentlich das Absolute es ist, welches im Menschen zum Bewußtseyn um sich und seine Erscheinung kommt, von in-

dividueller Freiheit keine Rede seyn könne, ist kurz und schlagend nachgewiesen.

Das wäre also die Consequenz von der Voraussetzung, daß die Kategorie des Allgemeinen und Besonderen das gesammte Denken beherrsche. Demgemäß wäre aber ein eigentliches Wissen gar nicht möglich, d. h. eine Erkenntniß des Causalzusammenhanges und Causalgrundes der Erscheinungen, ja es wäre nicht einmal ein subjectives Selbstbewußtseyn möglich, weil dieses nothwendig auf Freiheit beruht. Das begriffliche Denken (des Formal-Allgemeinen) kann daher unmöglich das höchste seyn, höher als dieses steht vielmehr dasjenige Denken, welches der Verf. zum Unterschiede von jener abstrahirenden Verstandesthätigkeit, das vernünftige oder speculative nennt, das mit dem Akte des Selbstbewußtseyns beginnt, und mit welchem in das Denken ein neues Moment kommt, nämlich die Kategorie der Causalität. In dem Selbstbewußtseyn liegt nämlich das Bewußtseyn um sich als Causalität und Realität eingeschlossen, und auf diesem Bewußtseyn um die eigene Realität des denkenden Subjekts und dem Bewußtseyn von sich als Causalität der eigenen Thätigkeit beruht in letzter Instanz alles Wissen. Das denkende Subjekt muß daher alle Erscheinungen auf eine Causalität beziehen, entweder auf die eigene oder auf eine fremde, und so wird die Kategorie der Causalität zu einer das ganze Denken beherrschenden. Während jedoch anfangs die Anwendung dieser Kategorie mit Nothwendigkeit geschieht, lernt das denkende Subjekt allmählig auch diese Kateg. in bewußter Weise gebrauchen. „Mit der Herrschaft der Kategorie der Causalität tritt das vernünftige Denken hervor, dessen Ziel kein anderes seyn kann, als das, Alles aus einer letzten Causalität abzuleiten. Das Unbedingte ist das natürliche Ziel des vernünftigen Denkens, und letzteres kann nicht eher ruhen, als bis die Idee des Unbedingten gewonnen ist. Das vernünftige Denken ist daher durchweg bestrebt, die causale Verknüpfung der Gedanken aufzuweisen, um durch die Reihe bedingter Gründe bis zu einem letzten Grude aufzusteigen.... „In logischer Hinsicht ist daher der Beweis das Ziel des vernünftigen Denkens" (während des begrifflichen Denkens Ziel die Definition ist).

Die Anerkennung der Realität des denkenden Subjekts ist im Denken eine unmittelbare, und daher die unbezweifelbarste Thatsache. Diese Anerkennung ist jedoch nicht bloß Anerkennung des Wirklichseyns überhaupt, sondern Anerkennung des Gegebenseyns des Subjekts in seiner Selbständigkeit und Beschaffenheit. Stellt sich nämlich bei Anwendung des Causalitätsprinzips heraus, daß das Seyn des Subjekts, welches jedenfalls ein substanzielles, eine geistige Substanz, also Geist ist, nicht

als letzte Causalität gedacht werden könne, so ist das Denken genöthigt, über das denkende Subjekt selbst hinauszugehen, die letzte Causalität außer und über sich zu setzen, und es wird nicht früher in vollständiger Weise von sich als Wirklichkeit wissen, bevor es nicht sich selbst in causalem Nexus mit dem Absoluten erfaßt hätte. Somit wird das Wissen des Subjekts um sich zur Bedingung des Wissens um das Absolute, und das Wissen um das Absolute zur Bedingung der Vollendung des Wissens des Subjekts um sich selbst. Letzte Causalität kann aber nur ein solches Seyn, eine solche Substanz seyn, die eben ist, weil sie ist, und in keiner Hinsicht einer Voraussetzung bedarf, also ein unbedingtes Wesen, bei dem darum auch kein Uebergang vom Seyn zum Daseyn, also kein Wechsel, keine Succession stattfindet, während das Daseyn der bedingten Substanz nothwendig an die Form der Zeit gebunden ist. Nun ist aber die Entwicklung des menschlichen Geistes nur eine allmählige, er selbst also nur ein bedingtes Wesen und sieht sich daher genöthigt, ein absolutes Seyn vorauszusetzen, welchem ebenso gewiß Realität zugeschrieben werden muß, so gewiß der Geist sich als bedingtes Reales erfaßt.

Aus all dem ergiebt sich, daß im Selbstbewußtseyn, in welchem das Bewußtseyn einer höchsten substanziellen Qualität und Causalität eingeschlossen ist, eine von der sinnlichen Wahrnehmung unabhängige Quelle der Erkenntniß fließt, daß nur durch die innere Wahrnehmung das denkende Subjekt eine über jeden Zweifel erhabene Gewißheit erlangt und daß alles andere Denken erst von da aus seine Wahrheit und Gewißheit ableiten muß. Darum kann die Philosophie nur das Selbstbewußtseyn und seinen Inhalt zum Ausgangspunkte der Forschung nehmen. Dieser Inhalt ist ein dem Denken von vornherein innewohnender positiver. Jedenfalls ist das Ziel der Denkthätigkeit ein gegen jeden Einwurf gesichertes Wissen. Dieses Wissen soll aber objektive Wahrheit seyn d. h. die vom Subjekte vollzogenen Gedankenverbindungen sollen den realen Beziehungen der Objekte entsprechen. Ob aber dieses möglich sey, muß sicher gestellt werden. Es handelt sich daher

B. um die Möglichkeit eines solchen Wissens. Hier werden nun zuerst die Bedingungen des Wissens untersucht, und ob sie am empirischen Menschen erfüllt erscheinen. Mit Rücksicht auf das Causalitätsgesetz wird das Wissen zunächst definirt als Erkenntniß aus Gründen, jedoch sogleich bemerkt, daß die Reihe der Gründe im Denken keine endlose seyn könne, weil unser Denken thatsächlich einen Anfang habe. Soll also ein Wissen möglich seyn, so muß es unter den Denkakten einen solchen geben, der die Bürgschaft seiner Wahrheit in sich selber trägt. Dieser Denkakt muß die erste vom Denken vollzogene

Setzung seyn, für welche kein anderer Denkakt mehr als Formalgrund auftritt, und muß unmittelbar ein Reales in seinem Gegebenseyn erfassen, welches Reale unmittelbar gewiß ist. Diese primitive Setzung kann daher nicht das Gegebenseyn eines äußeren Objektiven, sondern nur das Gegebenseyn des Subjektes selbst zum Inhalt haben; der Grundakt des Denkens kann nur die Selbsterfassung des Subjekts oder der Gedanke des Subjekts von sich selber seyn; der Ichgedanke ist der letzte Formalgrund, auf den alles Denken behufs seiner Wahrheit zurückgeführt werden muß. Höchstes Prinzip der Wahrheit ist also: Dasjenige muß wahr seyn, was mit dem denkenden Ich so zusammenhängt, daß dieses sich entweder als denkend aufgeben oder dasselbe als wahr anerkennen muß. Der Ichgedanke ist aber nicht bloß ein formaler Akt des Denkens, wie jeder andere Denkakt, sondern ihm kommt außer der Gewißheit der Existenz des Subjekts noch eine metaphysische Bedeutung zu, denn der Inhalt dieses Aktes ist die Selbstojektivirung des Denkprinzips selbst und daher absolut giltig. Dieser Ichgedanke nun muß, wenn ein Wissen möglich seyn soll, alles Denken begleiten, und unwandelbare Identität des Subjekts mit sich selbst ist die erste Bedingung der Möglichkeit des Wissens; wäre das Subjekt gleich dem Objekte der Veränderung unterworfen, so wäre weder ein Wissen noch ein Denken möglich. Diese Bedingung aber ist am empirischen Menschen thatsächlich erfüllt.

Es sind aber noch andere Bedingungen nothwendig. Es fragt sich: Wie ist eine Uebereinstimmung des Denkens mit den gedachten realen Objekten möglich? Antwort: Mittelst der Kategorien. Diese sind subjektive Denkformen, unter denen das denkende Subjekt alles erfahrungsmäßig Gegebene auffassen muß, Bedingungen des Denkens, denen entsprechend sich das Denken bewegen muß, nach der Form von Raum und Zeit bei der sinnlichen Wahrnehmung, nach der Kategorie des Allgemeinen und Besonderen (logischer Substanz und Accidens) bei der Begriffsbildung, nach der Kategorie der Causalität beim vernünftigen Denken. Die Kategorieen sind im Wesen des menschlichen Denkprinzips wurzelnde Voraussetzungen, welche die Formen vorschreiben, wie das Reale im Einzelnen und im Zusammenhang zu denken sey; sie erscheinen zunächst als subjektive Denknothwendigkeiten, als in der Qualität des Seyns gegründete Formen, die mit dem Seyn des Subjekts gegeben sind, und daher auch das Denken von dem primitivsten Momente seines Entstehens beherrschen. Das denkende Subjekt findet sie durch Reflexion und wendet sie dann bewußter Weise an. — Allein wenn die Kategorieen bloß subjektive Bedeutung hätten, so würden sie uns nichts nützen zur Erkenntniß der Qualität der Objekte selbst. Daher sieht sich das Denken genöthigt, die Vor-

aussetzung zu machen, daß den Kategorieen auch objective Bedeutung zukomme, was leicht zu begreifen ist, wenn man eine prästabilirte Harmonie zwischen Denken und Seyn annimmt.

Eine 3. Bedingung für die Möglichkeit des Wissens ist die Freiheit des Denkens. Das Denken muß gegenüber den sich aufdrängenden Vorstellungsinhalten die Fähigkeit besitzen, jedes beliebige Objekt festzuhalten und sein Verhältniß zu einem andern zu ermitteln, d. h. es muß frei seyn. Auch diese Bedingung ist am empirischen Menschen erfüllt; unser Denken vermag faktisch selbstmächtig in den Vorstellungsproceß einzugreifen, sich aufdringende Vorstellungen zurückzudrängen und andere hervorzurufen, es ist keineswegs an den sinnlichen Vorstellungsproceß gebunden, sondern vermag vielmehr überall kritisirend und richtend einzugreifen.

Wenn nun aber alles Denken ein freies, ja wenn selbst der Gebrauch der Kategorieen ein freier ist, worin liegt die Bürgschaft für die richtige Anwendung der Kategorieen und überhaupt für die objective Wahrheit unser Gedankenverbindungen? Nur darin, daß das Denken an eine Reihe unwandelbarer Bedingungen gebunden ist, denen es sich widerspruchslos zu unterwerfen hat. Diese an das Denken ergehenden Forderungen sind involvirt in den Denkgesetzen, woraus zugleich die sittliche Natur des Denkens hervorleuchtet; die freie Denkthätigkeit soll durchweg geleitet seyn von giltigen Motiven. Es liegt zwar in ihrer Macht, diesem oder jenem Antriebe zu folgen, allein das ist eben das Grundvermögen der Freiheit, zwischen den sich darbietenden Motiven zu wählen. Das Denken darf im Affirmiren und Negiren nicht willkürlich verfahren, sondern muß die in den logischen Gesetzen liegenden Forderungen stets beachten. Diese Gesetze ergeben sich unmittelbar mit dem Hervortreten der Kategorie der Causalität im Denken, die zwar ursprünglich dem Denken Zwang anthut, aber im weiteren Verlaufe zur Grundlage des ersten logischen Gesetzes vom Grunde wird. Die affirmirende und negirende Thätigkeit des Denkens soll stets eine begründete seyn und sie ist es nur, wenn sie in Uebereinstimmung steht mit dem nothwendig wahren Inhalte jener primitiven Setzung des Selbstbewußtseyns. Daraus ergiebt sich dann auch das Gesetz der Identität, des Widerspruchs und des ausgeschlossenen Dritten. — Diese Gesetze dulden keine Ausnahme und müssen daher als regulative Prinzipien über unserm gesammten Denken schweben, um vor allem den richtigen Gebrauch der Kategorieen zu überwachen. Durch ihre stete Beachtung wird das Denken der Vollendung entgegengeführt, und es wird ersichtlich, wie vom Selbstbewußtseyn aus ein wahres Wissen erreicht werden kann, wenn successive das gesetzt wird, wozu der Inhalt des Selbstbewußtseyns drängt. Durch die Denkgesetze

wird also die Freiheit des Denkens geregelt und dadurch die Möglichkeit der Erkenntniß gesichert.

Das sind also die vier Bedingungen für die Möglichkeit des Wissens, und wer die letztere für den Menschen in Anspruch nimmt, müßte dieselben als am empirischen Menschen erfüllt nachweisen; er müßte daher besonders bezüglich der Kategorieen, weil sie das subjektive wie das objektive Daseyn der Substanzen beherrschen, auf die Ontologie zurückgreifen und zeigen, wie die Kategorieen sich unmittelbar aus der Qualität des Seyns ergeben.

C. Zuletzt endlich kommen Ziel und Grenzen des Wissens zur Sprache. Ziel des Denkens ist die Herstellung der Einen Wissenschaft, welche ein einheitlicher Organismus alles möglichen Wissens seyn müßte. Dieses Ziel aber ist für den empirischen Menschen ein unerreichbares Ideal, welches nur partiell in den einzelnen besonderen Wissenschaften angestrebt wird, die jedoch in der Philosophie ihren gemeinsamen Einheitspunkt haben. — Es fragt sich nun, welche Gegenstände sind für den Menschen wißbar, d. h. von welchen ist eine Wissenschaft möglich. Hier bestreitet der Verf. zuerst die Möglichkeit einer Universalmethode. Eine solche wäre nur möglich, wenn das Denken durch diese Methode auch schon die Gewalt über das Seyn besitzen würde, so daß das Seyn sich den Formen des Denkens anbequemen müßte, d. h. wenn Denken und Seyn identisch, das Denken also ein schöpferisches, ja das Absolute selbst wäre, was jedoch nicht der Fall ist. — Es bleibt daher, fährt der Verf. fort, dem Denken nichts anderes übrig, als sich bei seinen Aktionen von den im Objektiven selbst gelegenen Motiven bestimmen zu lassen, um so ein mit dem Objektiven übereinstimmendes Wissen zu erreichen (d. h. das Denken muß sich nach den Objekten richten). Sollen nun qualitativ verschiedene Objekte vom Subjekte aufgefaßt werden, so kann das nur unter qualitativ verschiedenen dem Subjekte selbst (a priori) inwohnenden Formen geschehen. Diesen verschiedenen Formen müssen aber im Subjekte verschiedene Wesen oder Realprinzipe zu Grunde liegen. Nun haben wir aber in der That gesehen, daß im Menschen ein Doppeltes zu unterscheiden sey, das bloße (sinnliche) Vorstellen und das eigentliche Denken; beide sind qualitativ verschieden, das eine nothwendig, das andere frei, das eine bloßes Bewußtseyn, das andere Selbstbewußtseyn. Das Realprinzip des einen ist die Psyche, die höchste Lebensform der Natur, das des andern der Geist als einheitliche Substanz für sich. Beide sind verschiedene Wesen, und beiden entsprechen verschiedene Kategorieen. Indem wir nun die Natur und ihre Erscheinungen nur innerhalb der ihrem Wesen entsprechenden Kategorieen auffassen, erreichen wir eine wahre Erkenntniß der Natur und ihres Daseyns. Eine solche Kategorie der Natur ist z. B.

die des Raumes, der Nothwendigkeit, der zufolge alle Naturerscheinungen der Herrschaft des Causalgesetzes unterstellt sind u. s. w. Ebenso wird es möglich seyn, eine wahre Erkenntniß zu erreichen, wenn wir den menschlichen Geist und sein Daseyn unter den Kategorieen des Geistes fassen. Naturwissenschaft und Psychologie mit all jenen Disciplinen, die sich daraus ergeben und daran anschließen, sind daher jedenfalls mögliche Wissenschaften und in ihnen vermag der Mensch eine vollkommen adäquate Erkenntniß zu gewinnen; es kommt eben nur auf die vollständige Gewinnung der Kategorieen und deren richtigen Gebrauch an. Mit Hilfe der gewöhnlichen Regeln der Logik wird das menschliche Denken hier durch Verbindung der analyt. und synthet. Methode ein organisch gegliedertes Ganzes, eine Wissenschaft, zu Stande bringen können.

Ist aber das Alles? Kann das Denken nicht vordringen bis zur Erfassung des letzten Grundes des Realen, des Unendlichen? Erkenntniß eines Uebersinnlichen ist schon die Erfassung des menschlichen Geistes selbst; kann aber außer dem Menschengeist nichts anderes Uebersinnliches Gegenstand der Erkenntniß seyn? Allerdings, wenn es außer den Natur- und Geistes-Kategorieen noch eine dritte Reihe von Kategorieen giebt. Diese die Natur- und Geistes-Kategorien, die an und für sich nichts miteinander gemein haben sollen, unter sich befassenden Kategorieen nennt der Verf. die obersten (metaphysischen), und rechnet zu diesen die Kategorieen des Wesens und der Substanz und des wirkenden Seyns oder Daseyns (= Lebens). Unter diesen Kategorieen stehe auch das übersinnlich-Reale, und mittelst ihrer könne das philosophirende Subjekt auch über sich selbst hinausgehen und das Uebersinnliche erkennen. Das Subjekt ist daher, wenn es durch Anwendung des Causalitätsprinzips bei erfaßter Bedingtheit des eigenen Seyns zur Voraussetzung einer letzten Causalität gedrängt wird, nicht bloß darauf beschränkt, dieser letzten Causalität (Gott) so gewiß reale Existenz zuzuerkennen, als es sich selbst als Reales und Bedingtes faßt, sondern es vermag mit Hilfe der obersten Kategorieen auch eine Reihe von Aufschlüssen darüber zu gewinnen, wie das Seyn und Daseyn (Leben) Gottes zu denken sey. Darum giebt es zuverlässig eine speculative Theologie, und eine solche ist geradezu nothwendig, wenn das Denken dahin gelangen soll, Alles aus dem letzten Grunde zu begreifen. „Der Gedanke der leeren Existenz Gottes bietet keinesfalls die nöthigen Anhaltspunkte, um daraus die Idee einer Welt abzuleiten; hiefür kann nur die Erfassung des absoluten Wesens, wie sie durch Anwendung der obersten Kategorieen ermöglicht wird, die geeignete Grundlage bieten." Dabei verwahrt sich aber der Verf. sogleich gegen die Meinung, als ob das menschliche Denken nicht doch seine Grenzen hätte

Im Gebiete zwar der Natur und des menschlichen Geistes (mehr noch in letzterem) sey allerdings eine vollkommen adäquate Erkenntniß möglich, wenigstens können im Fortschritte des Denkens die Grenzen immer weiter hinausgeschoben werden, so daß hier nur die durch die Bedingtheit des menschlichen Denkprinzips gezogenen Schranken aufrecht bleiben; allein bezüglich der Erkenntniß Gottes und anderer übersinnlicher Realitäten sey das anders, und zwar deßwegen, weil in Bezug auf diese Gegenstände das Denken durch keine Erfahrung bestätigt und berichtigt werden könne und sich also mit der Denknothwendigkeit allein begnügen müsse. Diese der Bestätigung durch die Erfahrung ermangelnde Erkenntniß könne man wohl auch Glauben, nicht zwar religiösen, aber wissenschaftlichen oder Vernunftglauben nennen. Hierauf folgen noch einige Bemerkungen über das Verhältniß dieser beiden Arten des Glaubens.

Noch andere Grenzen aber sind durch die Bedingtheit des menschlichen Denkpprinzips gesteckt, sofern der menschliche Geist nur nach und nach sich entwickelt und an das Sinnliche gebunden ist. Weil eine Emanzipation von den Kategorieen des Raumes und der Zeit nie möglich ist, wird das Denken auch nie dahin gelangen, das außerzeitliche und außerräumliche Wesen und Leben Gottes in vollkommen adäquater Weise zu erfassen. — Eine weitere Grenze liegt darin, daß der Creatur und ihren Denken, jedwede Gewalt über das Seyn entzogen ist und es daher durchweg an die Erscheinung gewiesen ist und erst aus dieser mittelbar die Idee des Seyns zu gewinnen vermag. Das Wie des physisch-realen Prozesses selbst kann nie zur Evidenz gebracht werden, und somit giebt es eine Menge Grenzen der menschlichen Erkenntnißkraft. Daraus folgt, daß auch die Philosophie nie dahin gelangen werde, die Totalität der dem Menschen möglichen Erkenntnisse in ein organisches Ganzes zusammenzuschließen und aus Einem Prinzip zu entwickeln. Im Erdenleben bleibt also immer die Nothwendigkeit einer Ergänzung der Philosophie durch den Glauben; doch kann auch hier, was für den Einen noch Gegenstand des Glaubens ist, für den Andern bereits Gegenstand des Wissens seyn. Auf diese Weise sucht der Herr Verf. auch den Begriff der Uebervernünftigkeit des Offenbarungs-Inhaltes zu retten, welche darin bestehe, daß das Denken, soweit es ihm nicht gelingt, den Glaubensinhalt durch einen positiven Beweis als denknothwendig darzuthun, es nur bis zum Beweise der Denkbarkeit und Möglichkeit bringe, und ihn somit als vernünftig d. h. den Denkgesetzen nicht widersprechend erweise.

Das am Schluße besprochene Verhältniß zwischen gewöhnlichem und philosophischem Wissen wird im Allgemeinen dahin bestimmt, daß jenes ein kritikloses, dieses aber ein kritisches ist,

jenes zusammmenhangslos ist, dieses aber all seine Gedanken in ursächlichen Zusammenhang bringt mit dem obersten Erkenntnißgrunde, und alles Reale aus dem obersten Realgrunde, der höchsten Causalität, der Idee Gottes abzuleiten, und ebenso den Final-Nexus bis zu einem letzten Zwecke zurückzuführen strebt. — Der Aufbau eines philos. Systems hätte also in folgender Weise zu geschehen. Mit einer Analyse des denkenden Subjekts und erkenntnißtheoretischen Untersuchungen wäre zu beginnen, um die Möglichkeit des Wissens sicher zu stellen. Da nun die analytische Untersuchung nothwendig dazu führt, das Realprinzip des Denkens selbst als geistige Substanz anzuerkennen, womit sich die metaphysische Kategorie der Substanz ergiebt, muß sich hier eine Untersuchung der obersten Kategorie anschließen. Von der erfaßten Idee des Denkprinzips muß alsdann das Denken vermöge der Kategorie der Causalität bis zur Idee des Unbedingten fortschreiten, und diese selbst soweit darzustellen suchen, als dieses durch die Anwendung der obersten Kategorie möglich ist. Aus der so erfaßten Idee Gottes muß sich die Idee der Welt ableiten lassen und zugleich die Ideen der verschiedenen creatürlichen Wesen, und zwar a priori, um endlich durch Berücksichtigung der Erfahrung zu sehen, wie weit das apriorisch Construirte in der Erfahrung sich bewahrheitet, um daraus einen Schluß auf die Wahrheit des Uebrigen zu ziehen, wofür die Empirie keine Bestätigung zu geben vermag.

Aus dieser ganzen Darstellung nun, die wir bei einer so wichtigen Sache nicht wohl kürzer fassen konnten, wird ersichtlich, mit welchem Ernst und welcher Gründlichkeit der Hr. Verf. zu Werke geht, und wie ihm die Idee einer Wissenschaft vorschwebt, die als ein organisches System den ganzen Complex alles dem Menschen möglichen Wissens umfaßt. Es ist ungemein erfreulich, die Möglichkeit einer solchen Wissenschaft anerkannt und den Weg dazu in allgemeinen Umrissen angedeutet zu sehen. Dessenungeachtet müssen wir gestehen, daß wir in der ganzen Abhandlung die gewünschte K l a r h e i t nicht überall haben finden können, und können nicht umhin, einige gewichtige Bedenken zu erheben. Gegen dasjenige, was über die Erkenntnißq u e l l e n gesagt ist, wird sich wohl in der Hauptsache nichts einwenden lassen. Insbesondere müssen wir darin dem Verf. vollkommen beistimmen, daß die sinnliche Erfahrung durchaus nicht als Q u e l l e einer philos. Erkenntniß gelten könne, da sie uns über den Realgrund der Dinge und inneren Causalzusammenhang der Erscheinungen keinerlei Aufschluß giebt. Nur das Selbstbewußtseyn und sein Inhalt kann als Ausgangspunkt der philos. Forschung dienen. Desgleichen haben wir auch nichts zu erinnern gegen die erste Bedingung der Möglichkeit des Wissens, als welche die beharrliche Identität des denkenden Sub-

jekts mit sich selbst bezeichnet wird. Die dargelegte Ansicht über die Kategorieen aber scheint in manchen Punkten Mangel an Klarheit zu verrathen. Daß den Kategorieen nicht bloß subjektive sondern auch objektive Bedeutung zukomme, ist nicht bewiesen, sondern nur vorausgesetzt und postulirt, weil sonst ein wahres Wissen nicht möglich wäre. Gerade dieses aber soll erst bewiesen werden. Die Annahme einer prästabilirten Harmonie zwischen Denken und Seyn ist recht schön, aber vorläufig eine bloße Annahme. Auch ist nicht einzusehen, wie, wenn die Kategorieen das gesammte Denken beherrschen, wie öfters wiederholt wird, das Denken sie nicht bloß mit Bewußtseyn, sondern auch mit Freiheit soll anwenden können. Um dieses zu können, müßte, wie es scheint, das Denken über den Kategorieen stehen, dieselben im Denken erst erzeugen und durch sie das Seyn beherrschen. Dann könnte man sie aber nicht mehr in der Qualität des Seyns gegründete Formen nennen, die mit dem Seyn des Subjekts gegeben sind, denn sie sind Formen seiner Thätigkeit. Ferner ist nicht einzusehen, wie, wenn die Denkgesetze unmittelbar aus den Kategorieen hervorgehen, z. B. das des Grundes aus der Kategorie der Causalität, dieselben den richtigen Gebrauch der Kategorieen überwachen sollen: das empirische Denken allerdings ist von den Kategorieen beherrscht, das reine Denken aber erzeugt sie, und zwar unmittelbar durch seinen Akt. Auch möchte es schwer seyn zu zeigen, wie die Kategorieen sich unmittelbar aus der Qualität des Seyns ergeben, da sie sich vielmehr aus der Natur des Denkens ergeben, indem z. B. das Denken durch seinen Akt selbst unmittelbar zur Ursache wird, die ihre Wirkung in dem hervorgebrachten Gedanken hat. Eben wegen dieser unklaren Stellung, die der Herr Verf. den Kategorieen anweist, bei denen er auffallend genug logische und metaphysische unterscheidet, können wir ihm auch nicht beistimmen bezüglich des über die Grenzen des Wissens Gesagten. Verf. behauptet mehrmals, das Denken habe keine Gewalt über das Seyn, so daß das Seyn sich den Formen des Denkens anbequemen müßte; und doch behauptet er selbst eine prästabilirte Harmonie zwischen Denken und Seyn. Wenn es eine solche giebt, und demnach die Formen des Denkens und des Seyns dieselben sind, so muß wohl das Seyn (als unfrei) sich den Formen des Denkens anbequemen, und das was die Formen hervorbringt, ist eben das Denken. Allerdings ist unser Denken kein schöpferisches, aber wenn die Kategorieen unmittelbar aus der Natur des Denkens an sich selber hervorgehen, so gehen sie aus der Natur des göttlichen Denkens nicht anders hervor als aus der des unsrigen, und das Denken bestimmt dann doch die Formen des Seyns, und insofern muß das Seyn sich auch

unseren Denkformen fügen. Die Unmöglichkeit einer Universalmethode hat daher der Verf. nicht bewiesen. Ferner scheint uns die Behauptung der Möglichkeit einer vollkommen adäquaten Erkenntniß der Natur und des Geistes mit Hilfe der sogen. Natur- und Geisteskategorieen unbegreiflich, da doch der Hr. Verf. selbst ausdrücklich lehrt, daß eine vollkommene Erkenntniß der Natur und des Geistes nur aus der Erkenntniß Gottes abgeleitet werden könne. Die Erkenntniß Gottes aber, sofern es sich nicht bloß um die Idee, sondern um die wirkliche Existenz Gottes handelt, soll nach dem Verf. keine vollkommene seyn können deßwegen, weil hier eine Erfahrung nicht möglich sey, und das Denken sich mit der bloßen Denknothwendigkeit (= Vernunftglauben) begnügen müsse. In Bezug auf andere übersinnliche Realitäten (Geister) wird sich wohl schwerlich eine solche Denknothwendigkeit nachweisen lassen, die Nöthigung aber, welche das Denken in Bezug auf das nothwendige Seyn (Gottes) erfährt, muß sich wohl auch auf eine unmittelbare (innere) Erfahrung in der Vernunft selbst zurückführen lassen, und eine solche hat, wie es scheint, W. Rosenkranz in seiner Wissenschaft des Wissens bereits aufgezeigt. Daß die successive Entwicklung des menschlichen Geistes seiner Erkenntniß zeitweilige Schranken setze, versteht sich wohl von selbst. Daß aber das creatürliche Denken durchweg an die Erscheinung gewiesen sey, müssen wir bestreiten, weil sonst eine Erkenntniß des Wesens der Dinge gar nicht möglich wäre. Ist aber das Denken im Stande, über die Erscheinung hinauszugehen und Alles aus dem letzten Grunde auf apriorische Weise zu erkennen, wie der Hr. Verf. selbst will, so wird ebendadurch auch das Wie des physisch-realen Prozesses zur Evidenz gebracht. Dahin freilich, alle möglichen Erkenntnisse aus Einem Prinzip zu entwickeln und den ganzen Causal-Nexus von A bis Z zu überschauen, wird die Philosophie erst am Ende ihrer Entwicklung gelangen; das hindert aber nicht, auch schon vor jener Vollendung eine Wissenschaft zu erringen, in welcher alle wirklichen Erkenntnisse aus Einem Prinzip abgeleitet sind. Immerhin aber bleibt es wahr, daß im Erdenleben die Philosophie stets einer Ergänzung durch den Glauben bedarf, durch welchen die wirkliche Existenz derjenigen Objekte verbürgt wird, bezüglich welcher das Denken es nicht weiter als bis zum Beweise (nicht bloß der Denkbarkeit, sondern auch) der relativen Nothwendigkeit zu bringen vermag, bezüglich welcher ihm aber die unmittelbare äußere oder innere Erfahrung fehlt.

Schließlich versichern wir den Herrn Verf. unserer innigsten Hochachtung und empfehlen seine Schrift allen Freunden der philosophischen Forschung.

Freysing. **Hayd.**

Druck von Ed. Heynemann in Halle.

Platonisches.

Von Prof. Dr. Steinhart.

II.

Die Sammlung der platonischen Schriften zur Scheidung der echten von den unechten, untersucht von C. Schaarschmidt. Bonn, Marcus, 1866.

Zweite Hälfte.

Am meisten, um dies von vornherein offen zu bekennen, hat uns Schaarschmidt's Behandlung des Philebos abgestoßen, gegen den er, weil die Form dieses tiefsinnigen Dialogs, wie der beiden eben besprochenen, nicht den Charakter der Normaldialoge hat (wobei doch nichts näher lag, als eine Vergleichung mit den form- und geistverwandten Gesetzen) sich trotz seiner Beglaubigung durch Aristoteles so eingenommen zeigt, daß er über den reichen Gedankengehalt desselben mit einer tumultuarischen Hast dahinfährt, um endlich, nachdem er eine Menge angeblicher Widersprüche mit platonischen Anschauungen aufgespürt hat, die vor näherer Beleuchtung sofort, wie Gespenster vor der Morgensonne, verschwinden, wieder bei dem Ergebniß anzulangen, daß auch dieser Dialog das Product eines Epigonen sey, der Plato und Aristoteles bunt durch einander gemengt habe, eines Geistesarmen, der sich mit Brocken begnüge, die von den Tischen der Reichen fallen, wobei denn auch die obligaten Scheltworte, wie Schiefheiten, Albernheiten, schülerhafte Trivialitäten u. dgl. nicht gespart werden. Ein Dialog, den man von jeher zu den bedeutendsten gerechnet hat und dem auch Schaarschmidt manche bedeutende und interessante Einzelnheiten zugesteht, hätte doch wohl verdient, daß der Bestreiter seiner Echtheit sich bemüht hätte, durch eine möglichst ruhig und objectiv gehaltene Analysis des Gedankenganges Schritt vor Schritt das Platonische von dem angeblich Unplatonischen zu scheiden, statt über die ganze Oberfläche hinspringend hier und dort eine

Einzelnheit herauszugreifen, die mit einer andern Einzelnheit, sey es in dem Dialoge selbst oder in einer echten platonischen Schrift, im Widerspruche stehen soll. Wenn nun so die Gedanken des Dialogs nicht in ihrer wohlgeordneten Folge, sondern in atomistischer Zersplitterung nebeneinander gestellt werden und dadurch einzelnes Befremdende greller heraustritt, als in seinem natürlichen Zusammenhange, so kann doch der Verfasser des Philebos dafür nicht verantwortlich gemacht werden, dessen Erörterungen bei allen Abschweifungen, an die uns ja Plato längst gewöhnt hat, logisch und widerspruchsfrei fortschreiten.

Wir wollen nun einige jener vermeintlichen Widersprüche beseitigen, um dann zu der Frage überzugehen, ob der Grundgedanke des Dialogs, wie seine Ausführung, wirklich unplatonisch sey und ob an einen andern Verfasser, als Plato, auch nur gedacht werden könne. Da soll nun unser Fälscher sich schon darin widersprechen, daß er zuerst (S. 20) ein Leben nach der reinen Vernunft ohne Lustgefühle für ein nicht erstrebenswerthes, und dann doch wieder (S. 33) jenes reine Vernunftleben ohne Lust- und Schmerzgefühle für das göttlichste erkläre; aber hier ist ja nur von dem Leben der Götter die Rede, von denen es heißt: „ein Gott empfindet weder Freude noch Schmerz," dort von dem Leben der Menschen, das sich eben dadurch von dem der Götter unterscheidet, daß es nicht ohne Lust und Schmerz seyn kann; wo bleibt da der Widerspruch? Beiläufig wird hier dem Verfasser noch die unsinnige Behauptung zugeschrieben, daß er (S. 22) die Wahl jenes aus Vernunft und Lust gemischten Lebens auch den Thieren und Pflanzen anheimgestellt habe; nun sagt er ja aber: „ein vollkommenes Leben der Menschen würde auch allen Pflanzen und Thieren ein genügendes, vollkommenes und erstrebenswerthes seyn, denen es möglich wäre, ihr Leben hindurch stets so zu leben" (ἦν γὰρ ἂν ἱκανὸς κ. τ. λ.); er setzt diesen Fall nur als einen gedachten, nicht als einen unter Umständen etwa möglichen, indem er das hypothetische Imperfectum anwendet; kann er denn wohl vorsichtiger und zugleich grammatisch correcter reden? offen-

bar soll die Wendung nur das Naturgemäße des gemischten Lebens recht scharf hervorheben. Dann wird der Verfasser gescholten, daß er (S. 34) μνήμη und ἀνάμνησις zuerst unterschieden und dann doch wieder zusammengeworfen habe; wir verstehen nicht, wie das ein Zusammenwerfen seyn soll, wenn zuerst die ἀνάμνησις als ein innerlicher, der erneuerten Wahrnehmung nicht mehr bedürfender Act der Wiederherstellung der etwa verlorengegangenen μνήμη, der Aufbewahrerin der Wahrnehmungen, bezeichnet und dann zusammenfassend hinzugefügt wird, daß man diese Acte, die doch als Ursache und Wirkung zusammengehören, Erinnerung und Gedächtniß nenne; wobei auch nicht unbeachtet bleiben durfte, daß in dem zusammenfassenden Satze der Conjunctiv des Aorist steht (ὅταν ἡ ψυχὴ ἀπολέσασα μνήμην — ἀναπολήσῃ πάλιν αὐτὴ ἐν ἑαυτῇ), um die bereits erfolgte Vollendung des Actes der Erinnerung zu bezeichnen, während vorher, wo jener Act noch als ein unvollendeter gedacht wird, das Präsens stand (ὅταν — ἀναλαμβάνῃ). Ein weiterer Vorwurf, daß unser Fälscher unter εἶναι sowohl das Seyn des Einzelnen als das der Ideen befasse und dadurch beides unplatonisch mit einander vermenge, würde ja ebenso den Plato selbst treffen, bei dem es freilich einiger Aufmerksamkeit bedarf, um, wenn er von den ὄντα (im Gegensatze des ὄν als Idee) redet, das Daseyn des Einzelnen, die existentia, von dem absoluten Seyn der Ideen, der essentia, zu unterscheiden, da er bald das eine, bald das andere darunter versteht; die Sprache hat einmal keine Mittel, um jenen gar nicht natürlichen, sondern von den Philosophen ausgeklügelten Unterschied auszudrücken; übrigens hat ja grade an der hier von Schaarschmidt hervorgehobenen Stelle (S. 16, C.) der Verfasser durch den Zusatz τῶν ἀεὶ λεγομένων εἶναι, das gewöhnlich sogenannte Seyn, nämlich das der wahrnehmbaren Einzeldinge, recht scharf bezeichnen wollen und dadurch, soviel an ihm lag, jedem Mißverstande vorgebeugt. Ein ganz besonders schreiender Widerspruch wird nun aber darin gefunden, daß πέρας und ἀπειρία zuerst einen schroffen Gegensatz bilden und dann doch, ungeachtet die-

ses Gegensatzes, in dem μικτόν verbunden werden. Aber wie oft wiederholt uns doch Plato selbst, daß zwar die Gegensätze selbst als Ideen nicht ineinander übergehen können, daß aber das Einzelne doch zugleich Theil haben könne an der einen, wie an der anderen der entgegengesetzten Ideen, so daß dann die Gegensätze in der Wirklichkeit verbunden oder, wie die Alten es auszudrücken liebten, gemischt sind. Grade so ist im Timäus die γένεσις ein Resultat der Vereinigung der Gegensätze des ὄν und der form- und schrankenlosen χώρα, die doch nur andere, auf das Kosmische bezogene Wendungen für die Grenze und das Unbegrenzte sind, und Alles in der Welt ist gemischt aus ἀνάγκη und νοῦς, was doch gewiß schroffe Gegensätze sind. Nun sollen aber eben jene vier im Philebos aufgestellten Prinzipien, indem zu jenen, wie im Timäos, noch der νοῦς als höchstes, ursächliches Prinzip hinzutritt, nach Schaarschmidt's Meinung den Fälscher nach zwei Seiten hin verrathen, indem er zuerst die entsprechenden platonischen Gedanken im Timäos aufgenommen, aber verfälscht, sodann sie mit den bekannten vier aristotelischen Prinzipien vermischt habe. Im Timäos nämlich sollen jene vier Prinzipien kosmisch, hier ganz allgemein und abstract, als bloße Kategorieen und subjective Denkbilder, gefaßt worden seyn; sollte aber nicht eine unbefangene Kritik sowohl in jener Uebereinstimmung als in dieser Modification viel eher einen Grund für die Echtheit des Philebos finden? Denn die Uebereinstimmung zeigt, daß Plato an den im Timäos entwickelten Gedanken festhielt, nur mit der Modification, daß er dieselben Prinzipien, die er dort als weltbildende bestimmt hatte, hier dialektischer fassen zu müssen glaubte, um sie als metaphysische und ethische Grundvoraussetzungen verwenden zu können. Nun soll aber unser Mann auch an die vier ἀρχαί des Aristoteles gedacht haben, wo sich denn Schaarschmidt vergebens abmüht, eine Identität dieser beiden Vierheiten herauszubringen, um dann, da es nicht gelingen will, die Schuld dem Verfasser zuzuschieben, der seinen Aristoteles eben nicht verstanden habe. In der That aber sind doch die platonischen Prinzipien von den

aristotelischen ganz verschieden, da schon δύναμις und εἶδος sich mit dem ἄπειρον und πέρας nicht vollständig decken, dem μικτόν aber nichts bei Aristoteles, dem οὗ ἕνεκα nichs bei Plato entspricht; denn die so natürliche Unterscheidung dessen, wegen dessen ein Anderes ist (οὗ ἕνεκα), und dessen, das selbst nur wegen eines Anderen ist (ἕνεκά του), durch welche im Philebos der Unterschied der οὐσία von der γένεσις erläutert wird, darf man doch wohl dem Plato zutrauen, ohne erst den Aristoteles zu Hülfe zu nehmen, zumal da auch in der Aufstellung des Zweckbegriffes Aristoteles auf Plato's Spuren ging, der ihn nur nicht so consequent durchzuführen wußte, wie sein großer Schüler, weil ihm die abstracte Fassung der Ideenlehre hindernd entgegenstand. Wäre nun nicht die Annahme natürlicher, daß Aristoteles die vier platonischen Principien habe verbessernd modifiziren wollen? Einem im Uebrigen gar nicht so unverständigen Fälscher würde man doch wenigstens zutrauen dürfen, daß er den Aristoteles, wenn er ihn mit Plato combiniren wollte, wirklich gelesen oder wenn man will, gehört hätte. Aber unser Mann soll den Aristoteles auch anderweitig benutzt haben, um seine durch diesen bereicherte Weisheit mit dem Namen des Plato zu schmücken. Er soll aus den Worten des Aristoteles (Metaph. 1, 6), daß Plato aus dem ἕν und ἄπειρον die Ideen hervorgehen lasse, sein aus denselben beiden Elementen hervorgegangenes μικτόν herausconstruirt haben. Nun sagt ja aber Aristoteles von einem Hervorgehen der Ideen aus jenen beiden nichts, sondern nur, daß die Ideen aus beiden, dem μέγα und μικρόν als Materie und dem ἕν als Wesen, bestehen und durch Theilnahme an dem Einen eben Ideen und ideale Zahlen werden; Aristoteles selbst erklärt dies dahin, daß Plato nur zwei Ursachen angenommen habe, eine das Wesen bestimmende (ἡ τοῦ τί ἐστι) und eine materielle (ἡ κατὰ τὴν ὕλην), daß aber die Ideen für die andern Dinge das wesenbestimmende seyen und für die Ideen wieder das Eine. Gewiß hat Aristoteles dies aus Plato's Vorträgen, da in den andern Dialogen von dieser, auch anderweitig oft von ihm erwähnten pythagorisiren-

den Construction der Ideen nicht die Rede ist; da nun aber grade im Philebos ähnliches vorkommt — denn das aus Unbegrenztem und Grenze bestehende Gemischte werden wir um so sicherer auch auf die Ideen beziehen dürfen, da diese eine Vielheit ganz verschiedener Qualitäten bilden — so wird man doch vielmehr zu dem Schlusse berechtigt seyn, daß Plato hier auch in einer seiner Schriften ein Zeugniß für diese letzte Modification seiner Ideenlehre habe ablegen wollen, wofür auch das spricht, daß grade hier das ἄπειρον als das bald Kleinere bald Größere bestimmt wird. Ein eklektisirender Fälscher würde so mühsame Umwege, noch dazu bei einer ethischen Frage, gar nicht gemacht, sondern ohne weiteres die aristotelischen ἀρχαί aufgenommen und nach ihnen die Ideenlehre und den Begriff des höchsten Gutes modifizirt haben. Wenn aber auch Plato wirklich von einem Hervorgehen der Ideen aus jenen zwei Elementen gesprochen hätte, so würde er damit nicht ein zeitliches, sondern das im Parmenides beschriebene zeitlose Werden gemeint haben. Aber grade die theilweise Wiederholung der im Parmenides aufgestellten Aporieen, deren Lösung hier wenigstens versucht wird, soll nun wieder ein neuer Verdachtsgrund gegen den Philebos seyn; doch wohl nur für den, der von der Unechtheit des Parmenides bereits überzeugt ist; und nicht einmal für diesen, da ja noch immer der Fall möglich wäre, daß der Verfasser des Parmenides seine Aporieen dem echten Philebos entlehnt hätte. Was wäre das doch für ein Schluß, daß, wo in zwei demselben Verfasser zugeschriebenen Dialogen dasselbe vorkommt, beide unecht seyn müssen? Wer mag es doch wahrscheinlicher finden, daß zwei so verschiedene Leute, wie die Verfasser des Parmenides und Philebos gewesen seyn müßten — denn ein Geist gewöhnlichen Schlages hätte wohl nicht zwei stylistisch so verschiedene Werke verfassen können — sich einander noch bei ihrer Fälschung unterstützt hätten, als daß Plato selbst auf einige früher noch nicht befriedigend gelöste Fragen später ergänzend zurückgekommen sey?

Treten wir nun dem Hauptzwecke des Dialogs näher, der

Bestimmung des höchsten, dem Menschen erreichbaren Gutes oder des letzten Zweckes alles menschlichen Thuns, so macht Schaarschmidt dem Verfasser fast in einem Athem den Vorwurf, daß er für seinen Zweck zu viel und zu wenig Aufwand gemacht habe. Sein Sokrates soll, weil er, um sicherer zu seinem Ziele zu gelangen, in den tiefen Schacht der dialektischen Grundbegriffe hinabsteigt, auf fremder, kalter Höhe stehen, verlassen von aller ethischen Wärme, und in dieser Beziehung sehr hinter dem platonischen Sokrates im Protagoras und Gorgias zurückstehen. Das Wesentliche dieses Vorwurfes besagt doch, wenn man davon das Moment der allerdings farbloseren Charakterzeichnung abzieht, daß Sokrates hier seine Lehre vom höchsten Gute nicht rein ethisch, sondern dialektisch und ontologisch entwickelt habe; grade darin aber liegt doch eben jenes echt platonische Streben nach einer Totalität philosophischer Erkenntnisse, das Schaarschmidt zu einem Kennzeichen der echten Dialoge macht und das im Protagoras noch wenig hervortritt. Andrerseits soll nun aber durch diese dialektischen Erörterungen der positive Nachweis doch nicht geführt seyn, daß das gemischte Leben das höchste Gut sey und die φρόνησις allein zu dem besten Menschenleben nicht genüge; nun, wem der Beweis, daß alles Menschliche, ja Alles, außer dem νοῦς, aus Begrenzendem und Unbegrenztem gemischt sey, nicht hinreicht, den Satz zu begründen, daß ein Leben nach der reinen Vernunft für Sterbliche ein unmögliches, und wieder ein bloß durch die Lust bestimmtes Leben ein unwürdiges und unseliges, ja im Grunde auch unmögliches sey, der mag den Verfasser vielleicht aus dem Standpunkte irgend einer neueren Philosophie tadeln, daß er das Ethische von dem Metaphysischen nicht genug gesondert habe; er wird ihm aber nicht absprechen dürfen, daß er von seinem eigenen Standpunkte aus seine Aufgabe durchaus befriedigend gelöst habe, und wird dann, wenn er gerecht seyn will, jenen Tadel auch auf den Plato erstrecken müssen, der in der Republik die Grundprincipien der Ethik ebenfalls bald ontologisch, bald sogar physiologisch begründet und diese physiologische

Seite im Timäus noch schärfer hervorhebt. Aber der ganze Grundgedanke des Philebos wird von Schaarschmidt als unplatonisch angefochten, da der Sokrates des Philebos den historischen Sokrates in Beziehung auf seine Lehre vom höchsten Gute geradezu widerlege. Aber nicht einmal Munk, dem doch Plato's ganze Schriftstellerei in der Schilderung des Sokrates aufgeht, geht soweit, von Plato ein reines Geschichtsbild desselben zu verlangen; denn das braucht man doch heutzutage keinem Anfänger mehr zu sagen, daß der historische Sokrates nichts von der Ideenlehre wußte, daß es ihm nie in den Sinn gekommen ist, zwischen Herakleitos und den Eleaten eben vermittelst dieser Lehre zu vermitteln und den Pythagorismus zu vergeistigen, daß er nie Staatstheorieen entworfen und wohl gar von Erbständen und von Aufhebung der Ehe und des Eigenthums bei den herrschenden Ständen gesprochen hat. Da durfte doch Plato wohl auch, wenn er im höheren Alter zu einer veränderten Auffassung des höchsten Gutes gelangt war und die Wahrheit weder bei den Cyrenaikern noch bei den Cynikern finden konnte, diese Fortbildung der Ethik seinem Sokrates ebensowohl in den Mund legen, wie die Anfänge und weiteren Entwicklungen der Ideenlehre. Oder sollte diese Auffassung des höchsten Gutes vielleicht auch der des wirklichen Plato widersprechen? Schaarschmidt findet allerdings einen solchen Widerspruch, und zwar in drei Punkten. Zuvörderst in der allzugroßen Herabsetzung jener unschädlichen Lust, der in der Gütertafel des Philebos die unterste Stelle angewiesen werde, so daß sie nur als ein bloßer Anhang zu der Bestimmung der Güter erscheine, während doch Plato sie für ein um ihrer selbst willen begehrenswerthes Gut halte. Hierin liegt aber eine doppelte Unrichtigkeit. Einerseits hält Plato in seinen andern Schriften die Lust überhaupt für kein Gut, also auch nicht für ein um seiner selbst willen Begehrenswerthes, so daß der Widerspruch vielmehr auf einer anderen Seite zu liegen scheint; denn in der von Schaarschmidt angeführten Stelle der Republik (im Anfange des zweiten Buches) ist es nicht Sokrates, sondern

Glaukon, der die unschädliche Lust als ein Beispiel eines solchen als Selbstzweck anzusehenden Gutes anführt, was Sokrates zwar nicht entschieden abweist, aber auch nicht bestätigt und nur darauf hinsteuert, daß Glaukon die Gerechtigkeit zu jenen höchsten Gütern zählen müsse, die sowohl ihrer selbst wegen, als wegen ihrer Folgen begehrt werden. Ebensowenig kann eine andere Stelle der Republik (S. 580) beweisen, wo die Lust als ein die drei Seelenfunctionen nothwendig begleitendes Moment gefaßt wird, da sie hier eben nicht als selbständiges Gut, sondern als ein jenen Functionen anhangendes Gefühl erscheint, dessen sittlicher Werth allein durch den verschiedenen Werth jener Seelenthätigkeiten selbst bestimmt wird. Sodann beweist doch jene Aufnahme der reinen Lust in die Güterscala ausdrücklich, daß sie dem Verfasser des Philebos nicht eine gleichgültige Zugabe, sondern ein wesentlicher Bestandtheil des höchsten Gutes ist, der freilich in demselben Sinne der Vernunft und dem Wissen untergeordnet ist, wie der Leib der Seele, die doch auch beide wesentlich zur menschlichen Natur gehören. Ein zweiter Widerspruch soll darin liegen, daß im Philebos auch jene reinere Lust viel sinnlicher aufgefaßt werde, als in der Republik das *φιλόσοφον εἶδος*, dessen Freuden doch rein geistige seyen. Ist denn aber die im Philebos so begeistert geschilderte ungemischte Lust bloß etwas Sinnliches? ist sie überhaupt verschieden von jener Freude an der Weisheit und von der dieser entsprechenden Lust an der Betrachtung der höchsten Dinge, die dem Aristoteles die höchste und reinste ist? Ausdrücklich wird ja (S. 52) die aus der Erkenntniß entspringende Lust mit zu jenen Gefühlen gerechnet, und wenn derselben hier auch die eigentlich ästhetischen Lustgefühle nebengeordnet werden, deren Wesen in dem schmerzlosen und uneigennützigen Wohlgefallen an gewissen Empfindungen der höheren Sinne besteht, so ist das doch gewiß eine recht dankenswerthe Bereicherung der früheren platonischen Ansicht, um so dankenswerther, weil sie ein noch immer fortwirkendes Prinzip der Aesthetik geworden ist. Drittens soll nun wieder das unplatonisch seyn, daß, während

nur das höchste menschliche Gute gesucht werde, doch an der ersten Stelle der Gütertafel das Ewige und die Idee stehe, die doch nie ein menschliches Besitzthum werden könne. Die Idee steht, beiläufig bemerkt, nicht bloß an der ersten, sondern, als Prinzip des Schönen und Ebenmäßigen, auch an der zweiten Stelle, und erst mit der dritten, dem νοῦς, beginnt die Sphäre des menschlichen Gutes. Wir nun unsererseits meinen, daß grade darin auf das deutlichste der echte Plato hervortritt, daß das höchste menschliche Gut angeknüpft wird an die höchste Idee, an das absolute Gut, und daß das Höchste, was die Menschheit erreichen kann, nicht losgerissen wird von dem Ewigen und Göttlichen. Allerdings ist das ἀγαθόν hier doppelsinnig, weil es bald das Gute, bald das Gut bezeichnet; aber eben darin zeigt sich wieder, wie die Sprache in ihrem dunklen Drange die Spaltungen des Verstandes aufzuheben liebt; denn zuletzt muß doch das höchste Gut zusammenfallen mit dem höchsten Guten, und wenn auch die Güter der beiden ersten Stellen, das ewige Maß und das Schöne und Vollkommene, von den Menschen nicht rein erreicht werden können, so müssen sie doch als höchste Ideen oder, wenn man will, Ideale ihre Bestrebungen läutern und zu den höchsten Zielen leiten und zugleich von der Vernunft als einzige Quellen des Wissens erkannt werden. Sie durften also grade bei Plato in der Aufzählung der Bestandtheile des höchsten menschlichen Gutes umso weniger fehlen, da dieses erst durch jene zu einer Wahrheit wird, eben wie das Sinnliche erst ein wahres Seyn erlangt durch Theilnahme an seiner Idee. Aber auch darin soll der Philebos dem Plato widersprechen, daß er den νοῦς als den Urheber aller Dinge, also auch der Seele, annehme, während doch in den Gesetzen (S. 892, C. 896, B.) die Seele das älteste sey. Auch dieser Widerspruch ist uns schlechthin unverständlich; denn im Timäos schafft sogar der Weltbildner, der nichts als der personifizirte νοῦς ist, die Seele, und zwar erst, als die Welt schon aus ihren Elementen gebildet war; in den Gesetzen ferner ist die Seele nicht das absolut älteste, sondern nur älter, als die

Körperwelt; endlich aber konnte der Philebos zu diesem Bedenken nicht den mindesten Anlaß geben, da ja hier (S. 39, D.) in dem Wesen des Zeus beides, der königliche νοῦς und die königliche Seele, unzertrennt beisammen sind und von einer Hervorbringung der letzteren durch den erstern überall nicht die Rede ist. Nicht besser steht es mit dem angeblichen Widerspruch, daß der Charakter der reinen Lust Maßhaltung (ἐμμετρία) sey, während doch die Lust überhaupt dem Maßlosen (ἄπειρον) angehöre; denn wie überall das an sich Maßlose begrenzt wird durch die Einheit der Ideen, so ist in der reinen Lust das Element der Maßlosigkeit, wie es in der niederen Sinnenlust hervortritt, bereits überwunden durch den mäßigenden Einfluß der Vernunft.

Wie wenig es aber Schaarschmidt gelungen ist, die wiederholten Bezugnahmen der nikomachischen Ethik auf den Philebos dadurch zu entkräften, daß er die am meisten beweisende Stelle auf den Protagoras bezieht, haben wir bereits gesehen, und wenn er nun hinzufügt, man könne ohne erhebliche Schwierigkeit sich denken, daß ein Dritter sich dieser bei Aristoteles als platonisch mitgetheilten Aeußerung bemächtigt habe, um sie in seinem gefälschten Machwerk als platonisch wiedergeben zu können, so geben wir gern zu, daß es leicht genug ist, sich alles Mögliche zu denken; etwas schwieriger aber dürfte einer gesunden Kritik der Beweis für solche Möglichkeiten fallen. Denn eine solche wird es doch unmöglich gutheißen können, wenn unserem vermeintlichen Fälscher unter Anderem auch nachgesagt wird, er habe, weil Aristoteles sich (Ethik 10, 2) gegen die Bestimmung der Lust als Bewegung ausspreche, wie sie in der Republik (S. 583, E,) vorkomme und auch vom Speusippos angenommen sey, gar schlau sich diese Bemerkung zu Nutze gemacht, um an die Stelle der κίνησις die weniger materialistische γένεσις zu setzen. Nun stellt ja aber Aristoteles in seiner Polemik ausdrücklich die beiden Bezeichnungen der Lust als κίνησις und γένεσις zusammen, so daß er offenbar bei Plato und den Platonikern — denn schon aus dem Plural (κίνησιν καὶ γένεσιν ἀποφαίνεσθει πειρῶνται) geht hervor, daß er die

ganze Schule, namentlich wohl den Speusippos, im Auge hat — beide Ausdrücke bereits vorgefunden und nur nicht genau unterschieden hat, welcher von beiden dem Speusippos oder dem Plato angehöre. Aber die Folgerung, daß die Bezeichnung der Lust als γένεσις, die doch irgendwo schon vor Aristoteles im Platonismus vorgekommen seyn muß, deshalb dem Fälscher zuzuschreiben sey, weil Plato sie gewiß, wie in der Republik, wo es ihm übrigens gar nicht um eine genaue Definition der Lust zu thun ist, als Bewegung würde bestimmt haben, ist doch bei der handgreiflichen Unrichtigkeit der beiden stillschweigend vorausgesetzten Prämissen, daß Aristoteles dem Plato nur den Ausdruck κίνησις zugeschrieben habe und daß dieser dafür nicht γένεσις gesetzt haben könne, einer der seltsamsten Paralogismen. Vielmehr zeigt uns diese von Aristoteles bezeugte Wahl einer andern Bezeichnung deutlich genug Plato's Bestreben, für das grenzenlose Wesen der Lust einen speculativeren Ausdruck zu finden, da Bewegung ein complicirterer und zugleich von der sinnlichen Anschauung weniger befreiter Begriff ist, als Werden. Nicht besser steht es mit dem Gedanken, daß unser Fälscher, weil Aristoteles auch die Bestimmung der Lust als πλήρωσις table, wie sie im Gorgias als Erfüllung der Begierden vorkomme, mit ähnlicher Schlauheit, um dem Tadel des Aristoteles zu entgehen, auch diese Formel zu vergeistigen suche, indem er sie als Erfüllung der Erwartung auch auf die psychischen Lustgefühle übertrage. Wir fügen unsererseits noch hinzu, daß der Sokrates des Philebos hierbei nicht stehen bleibt, sondern noch philosophischer, wie den Schmerz als beginnende Zerstörung, so die Lust als Erhaltung oder Wiederherstellung des eigenen Wesens erklärt. Aber Aristoteles erklärt sich überhaupt nur gegen den Satz, daß die Lust Erfüllung sey, ohne dabei in einzelne Distinctionen einzugehen, so daß wir auch hier getrost annehmen dürfen, daß Plato selbst diese umfassendere Bedeutung in seine frühere Formel hineingelegt habe, um Lust und Schmerz als physiologische Nothwendigkeiten zu bezeichnen. Aber was soll doch nicht unser Fälscher Alles aus dem Aristoteles genom-

men haben? Im Philebos werden Lust und Schmerz ausdrücklich als qualitativ bestimmte (ποιώ τινε) Begriffe aufgeführt, was Aristoteles, nicht ganz ohne Mißverständniß ποιόν und ποιότης verwechselnd, negirt und aus dieser Negation nur nicht gefolgert wissen will, daß die Lust kein Gut seyn könne, weil die tugendhaften Thätigkeiten und die Glückseligkeit auch keine Eigenschaften seyen. Was soll nun der Fälscher hier wohl dem Aristoteles entwendet haben? etwa den Ausdruck ποιόν, den Plato bereits im Theätet angewendet hat? Aber noch mehr, auch den Gedanken, der die ganze Erörterung im Philebos beherrscht, daß die Lust ein Unbegrenztes, immer zwischen dem Mehr und Weniger hin und her Schwankendes, die Vernunft und das Wissen aber das Begrenzende sey, soll der Verfasser vom Aristoteles haben, der seinerseits eben jenen Gedanken, daß das Gute begrenzt, die Lust unbegrenzt sey und deshalb ein Mehr und Weniger zulasse, ausdrücklich den Platonikern zuschreibt, was doch vielmehr für die Echtheit des Philebos spricht, dessen Auffassung des ἄπειρον überdies ganz im Einklange steht mit der aus Plato's Vorträgen überlieferten Bestimmung der unbegrenzten ὕλη als eines μέγα und μικρόν. So wird bei solcher Kritik in ergötzlich spielender Weise der Ball immer hin und zurückgeworfen! Sogar die unserem Dialog so eigenthümliche Aufstellung jener reinen, von dem Schmerze des Bedürfnisses befreiten Lustgefühle, die aus den Wissenschaften und den Empfindungen der höheren Sinne entspringen, soll ein Plagiat aus Aristoteles seyn, der jene Gefühle der Ansicht, daß die Lust eine Erfüllung sey, entgegenstellt, da diese eben immer ein vorangegangenes Bedürfniß voraussetze. Aber es ist doch klar, daß Aristoteles hier den Plato mit seinen eigenen Waffen schlagen will, indem er jene von demselben aufgestellten schmerzlosen Freuden selbst als einen Grund gegen jene Bestimmung anführt. Auch der treffliche Gedanke, daß die reinen Farben und Töne nicht relativ, sondern an sich selbst schön seyen, wird dem Verfasser unseres Dialogs zum Nachtheil gedeutet; er soll aus eben jener aristotelischen Stelle geflossen seyn, wo die Freude

an der Erkenntniß der Wahrheit und an den Empfindungen der höheren Sinne als eine schmerzlose gepriesen wird, dabei aber den groben Fehler enthalten, daß das an sich Schöne, also die Idee, ganz unplatonisch unmittelbar in die sinnliche Erscheinung eintritt und diese der Relativität enthebt, über welche nur die Ideen erhaben seyn können. Aber Aristoteles spricht dort gar nicht von jenen reinen und einfachen Farben und Tönen, die im Philebos vor den übrigen hervorgehoben werden, und wenn diese hier an sich schön (καλὰ καϑ' αὑτά) heißen, so brauchen wir doch das Ansich nicht immer sogleich auf die Ideen zu beziehen, sondern sind sprachlich vollkommen berechtigt, darin eine Bezeichnung des reinen, nicht durch andere Rücksichten bestimmten, also interesselosen Wohlgefallens zu finden, das die Anschauung des Schönen in der Erscheinung, das doch immer die Idee abbildet, in uns erwecken muß.

Kein Geschichtschreiber der Philosophie wird je verkennen dürfen, daß der Philebos eine bedeutende, in Plato's Lehre sonst vorhandene Lücke ausfüllt, daß er für alle Zeiten den festen Grund zu einer auf der Totalität der menschlichen Natur beruhenden und doch von den höchsten Ideen getragenen Ethik und Aesthetik gelegt hat, und daß er allein unter allen Dialogen die letzte, durch Aristoteles überlieferte Wandlung in Plato's Ideenlehre darstellt. Könnte nun jemals seine Unechtheit wirklich erwiesen werden, so würden wir ja, da die Wahrheit nicht von Namen abhängt, uns darüber trösten können; wir würden dann den uns unbekannten Verfasser gern in die Reihe der ersten Philosophen aufnehmen und, weit entfernt ihn einen Fälscher zu schelten, ihn als einen von Plato's Geist erfüllten, wenn auch hinter seiner Kunst zurückstehenden Fortbildner der Philosophie seines großen Lehrers froh begrüßen. Bis jetzt aber ist dieser Beweis nicht geführt, und wird auch, dem unzweideutigen Zeugniß des Aristoteles gegenüber, erst dann wirklich geführt werden können, wenn uns entweder der Zufall einmal ein gleich gewichtiges Gegenzeugniß bringen sollte, oder die Unechtheit des zehnten Buches der nikomachischen Ethik unwi-

derſprechlich dargethan werden könnte. Denn ſo wenig es Schaarſchmidt gelungen iſt, in dem Inhalte unſeres Dialogs Antiplatoniſches nachzuweiſen, wenn man nur nicht in einer nie zu rechtfertigenden Weiſe in fortbildenden und ergänzenden Modificationen früherer Anſchauungen prinzipielle Gegenſätze finden will, ſo wenig können die allerdings unläugbaren formalen Mängel gegen Plato zeugen, da dieſe in überraſchend ähnlicher Weiſe in den Geſetzen hervortreten, die uns doch mit gleichem Rechte, wie die beiden andern beſtbezeugten Dialoge, als Maßſtab für die minder klar bezeugten dienen dürfen. Daß es dem Philebos an der mimiſchen Kraft der vollendeteren fehlt, daß Protarchos und nun gar Philebos mehr ſkizzirt, als charakteriſtiſch und farbenfriſch ausgeführt ſind, daß Sokrates mehr akroamatiſch lehrhaft, als mäeutiſch anregend und dialektiſch entwickelnd redet, daß überhaupt der eigenthümlich dialogiſche Charakter ſehr zurücktritt, hat doch bereits Schleiermacher und nach ihm ja wohl ein jeder, der mit Verſtand über unſern Dialog geſprochen hat, anerkannt. Aber niemand hat doch bisher ſo weit gehen wollen, es für unmöglich zu erklären, daß Plato auch einmal in dieſer trockneren und farbloſeren, den Dialog zur bloßen Formalität herabſetzenden Weiſe habe ſchreiben können. Denn das Zurücktreten des Dialogs und der mimiſchen Darſtellung würde ja, ganz abgeſehen von den Geſetzen, auch die letzten Bücher der Republik und den Timäos nebſt dem Bruchſtücke des Kritias verdächtigen; zu jenen andern dem Philebos eigenthümlichen Mängeln aber, namentlich zu der bald übertrieben pathetiſchen und myſteriöſen, in das Gebiet der Poeſie hinüberſchweifenden (wir erinnern unter Anderem an das hier wie in den Geſetzen ſo oft charakteriſtiſch hervortretende μαντεύεσθαι als Ausdruck des Glaubens) bald in behaglicher Breite und übergroßer Wortfülle ſich ergehenden Rede finden wir in den Geſetzen ein ſo entſprechendes Seitenſtück, daß wir jedem Pleonasmus, jedem Anakoluth und andern derartigen Unregelmäßigkeiten im Philebos ganz analoge aus den Geſetzen zur Seite ſtellen können. Wenn man nun den Geſetzen das

Greisenalter des Plato zu Gute kommen läßt, das, wie bei Göthe, die künstlerische Productivität zurücktreten und das lehrhaft Beschauliche in großer Breite hervortreten läßt, so dürfen wir doch auch wohl dem Philebos, den wir jetzt gar kein Bedenken mehr tragen dem höheren Alter des Philosophen anzuweisen, eine gleiche Gunst angedeihen lassen. Daß es übrigens dem Dialog neben jenen Mängeln weder an einer gewissen herben und strengen Schönheit, noch an einem künstlerisch durchdachten Plane fehlt, daß auch die leicht skizzirten Zeichnungen der drei Gesprächsgenossen durchaus nicht aller charakteristischen Momente entbehren, daß oft genug die von Schaarschmidt vermißte ethische Wärme sich kundgiebt und auch in der Form der platonische Geist mehrmals leuchtend hervortritt, glaube ich in meiner Einleitung zu demselben nachgewiesen zu haben. Wenn mir nun Georgii den Vorwurf einer allzu einseitigen, die wirklichen Fehler beschönigenden Parteinahme für Plato zum Vorwurf macht, so erlaube ich mir, dagegen zu bemerken, daß ich selbst bereits auf die meisten jener formalen Mängel, die Georgii im Einklange mit Schaarschmidt im Philebos findet, nur daß er sie dem wirklichen Plato zuschreibt, hingewiesen habe. Aber auch die gar nicht so seltenen, diesen Fehlern gegenüberstehenden Schönheiten habe ich nicht bloß gerühmt, sondern nachgewiesen, so daß mich vielleicht der Tadel einer wärmeren und begeisterteren Darstellung, als man sie heutzutage der kühlen und nüchternen Kritik gestatten mag, gewiß aber nicht einer unkritischen, das Fehlerhafte läugnenden oder verdeckenden Parteilichkeit trifft. Dabei wird ja gern zugegeben, daß in Einzelnheiten hüben wie drüben geirrt werden kann und wirklich geirrt worden ist. — Von einzelnen unplatonischen Ausdrücken hat Schaarschmidt eigentlich nur das dem Aristoteles geläufigere *συγκεφαλαιοῦν* aufgefunden, das freilich bei Plato nur noch in dem ebenfalls angefochtenen Sophistes vorkommt; doch bieten die in ihrem Kern auf Plato's Akroasen zurückführenden Definitionen *συγκεφαλαίωσις*, und wer möchte wohl dem Plato das Recht solcher abstracten Wortbildungen in seinen Vorträgen

und abstracter gehaltenen Dialogen absprechen, um es ausschließlich dem Aristoteles zu vindiciren? Zu diesen Bildungen gehört auch das unserem Dialog eigenthümliche, überhaupt isolirt gebliebene ἑνάς, das Plato da, wo er (p. 15, a) eben mehrere begriffliche Einheiten aufgestellt hat, zur schärferen Fixirung des Begriffes wie im Vorübergehen bildet, gleich darauf aber wieder mit dem gangbareren μονάς vertauscht. Die Geschmacklosigkeiten aber, die Schaarschmidt gern im Philebos aufsucht, zerrinnen bei näherer Prüfung alle ebenso in Nichts, wie jene so scharf gerügte, daß „leicht auch alle Rinder und Pferde aussagen würden, die Lust sey das höchste Gut" (p, 67, b); würde denn da nicht der Theätet gleichem Tadel unterliegen, wo Sokrates in noch viel derberer Weise sich wundert, daß Protagoras bloß den Menschen und nicht auch das Schwein und den Affen als Maß aller Dinge aufgestellt habe und daß, wer die Wahrnehmung als Wissen nehme, den Menschen an Weisheit nichts voraus haben lasse vor der Kaulquappe? — Im Uebrigen können wir Schaarschmidt gern zugeben, daß das Thema zum Philebos bereits in der Republik (p. 505—506), zwar nicht, wie er meint, ausgeführt, aber doch aufgestellt worden ist. Denn allerdings wird dort bereits der Gedanke ausgesprochen, daß weder das Wissen noch die Lust das höchste Gut sey; aber einer näheren psychologischen Begründung dieses Satzes weicht Sokrates aus und begnügt sich auf die Idee des höchsten Guten hinzuweisen, das als Prinzip alles Wissens über dem Wissen stehe, so daß dieses nicht das höchste Gut seyn könne. Diese Andeutung führt er nun im Philebos dadurch aus, daß er einen Blick in das Wesen jener höchsten Idee wagt, und indem er in derselben die Trias des Maßes, der Schönheit und der denkenden Vernunft, also des Guten, Schönen und Wahren findet, auch das dem Menschen erreichbare höchste Gut in eine Vereinigung des Wissens und der reinsten, durch das Schöne erweckten Lustgefühle setzt. Wie nun hierin eine Verfälschung der in der Republik ausgesprochenen Gedanken liegen soll, ist uns schlechthin unverständlich. Aber

auch mit dem Nachweise von Nachahmungen des Plato, die den Fälscher verrathen sollen, steht es schwach genug. So soll der ägyptische Theut, der hier wie im Phädros als Erfinder der Schrift genannt wird, eine nachahmende Entlehnung aus jenem Dialoge seyn! Wo bleibt da der kritische Begriff der Imitation? Bei einer dieser vermeintlichen Nachahmungen ist es übrigens Schaarschmidt seltsam ergangen. Der Verfasser soll den prächtigen Ausdruck: „die gesammte Tragödie und Komödie des Lebens" (p. 50, b) aus den Gesetzen (p. 320, e) entlehnt haben. Nun paßt aber dieses Citat gar nicht auf die Gesetze, wo vielmehr (p. 817, b) der Staat, als Darstellung des schönsten und besten Lebens, mit einer Tragödie verglichen und selbst die wahrste Tragödie genannnt wird, deren Dichter die Staatengründer und Gesetzgeber seyen. Von der Komödie ist dort gar nicht die Rede. Dagegen finden wir, jener Seitenzahl (p. 320, e) nachgehend, in dem pseudoplatonischen Minos die abgeschmackte Bemerkung, daß es schon zur Zeit des Minos Tragödiendichter in Athen gegeben habe. Sollte hier Schaarschmidt vielleicht durch den Nebentitel des Minos περὶ νόμου auf diesen Irrweg geführt seyn?

Kürzer können wir uns über jene drei Dialoge fassen, in denen Schaarschmidt im allgemeinen die platonische Form nicht vermißt und sie nur theils wegen ihrer Tendenz, theils wegen gewisser Mängel der künstlerischen oder philosophischen Ausführung verwirft. Da ergeht nun zunächst über den Kratylos ein unbarmherziges Gericht. Sein Verfasser wird mit einem modernen Romanschriftsteller verglichen, der ohne Plan aufs Gerathewohl hin arbeite, der unsicher hin und herfahrend die Sprache zuerst als ein Werk der Natur, dann wieder der Uebereinkunft darstelle, und endlich, da er nichts mehr über die Frage wisse, sie einfach fallen lasse, etwa wie bei einem schlechten Romanschreiber unbequeme Personen zuletzt zu sterben pflegen! Außerdem werden gegen die Echtheit des Dialogs die tollen, etymologischen Spiele ins Feld gestellt, in denen sich Sokrates mit unverwüstlicher Heiterkeit ergeht; denn da man dieselben

doch nur als Ironie nehmen könne, so trete der Verfasser ganz aus Plato's Weise heraus, der seinen Sokrates nie die von ihm bekämpften Irrthümer in seiner eigenen Person vortragen lasse, sondern sie den Sophisten in den Mund lege, die sich damit prostituiren sollen. Aber auch die Charakterzeichnung wird als plump und verfehlt getadelt; Kratylos sey eine unbegreiflich alberne Figur, der unbedeutende, so inhuman wegen seiner Armuth bespöttelte Hermogenes, der Bruder des reichen Kallias, stamme aus Xenophon, der den Sokrates in Beziehung auf ihn doch viel würdiger darstelle, endlich sey der Sokrates des Kratylos weder der geschichtliche, da er doch die Ideenlehre habe, noch auch der platonische, da ihm die Dialektik fehle; vielmehr widerspreche er sich unaufhörlich und führe die Leser an der Nase herum. Auch vom philosophischen Standpunkt aus sey die Gestalt des Kratylos verfehlt; denn als Herakleiteer habe er eine natürliche ὀρθότης ὀνομάτων gar nicht annehmen und am wenigsten sich zuletzt doch zur Ideenlehre bequemen dürfen. Vor allen Dingen aber sey die Ansicht unseres Fälschers von der Sprache ganz verschieden von der platonischen. Gleich dem Verfasser des Sophistes huldige er dem landläufigen Realismus und verstehe, wie dieser, unter dem Seyenden, das die Sprache abbilde, nicht die Ideen, sondern die einzelnen Dinge, wogegen Plato im Phädon in den λόγοι ein viel treueres Bild des wesenhaften Seyns erkenne, als in den äußeren Thatsachen, auf welche die Naturphilosophie ein so großes Gewicht lege. Ja, während Plato im Theätet von der αἴσθησις durch die δόξα zu dem richtig verstandenen λόγος emporsteige, sinke unser Verfasser vom λόγος zur αἴσθησις als Erkenntnißprinzip zurück. Endlich verrathe sich der Fälscher auch hier durch ungeschickte Plagiate aus echten Dialogen, namentlich aus Gorgias, Theätet und Phädon, sowie durch die Anknüpfung an den ebenfalls unechten Euthyphron. — Ich zweifle nicht, daß jedem aufmerksamen Leser des Kratylos diese ungeheuern Dinge zum größten Theil bald als wesenlose Schatten erscheinen werden, gegen die eine sich selbst überstürzende Kritik ankämpft.

Er wird zugeben, daß die Charakterzeichnung auch hier, wie in verschiedenen andern, übrigens gut bezeugten Dialogen etwas locker und skizzenhaft behandelt ist, und daß überhaupt das Scenisch-Dramatische, etwa wie im Sophistes und Politikos, auffallend zurücktritt, während doch die durch und durch platonische Sprache viel mehr Frische und Mannigfaltigkeit hat, als in diesen beiden Dialogen. Aber er wird billig genug seyn, dem Plato, der doch als Philosoph nicht immer auch dichterisch vollendete Werke zu schaffen brauchte, das Recht zu einer flüchtigeren Behandlung jener Außenwerke zuzugestehen, so lange er nur als Philosoph sich treu bleibt. Der Leser wird auch nicht verkennen, daß unser Dialog manche Eigenheiten und Sonderbarkeiten hat, und daß die Dialektik des Sokrates sich mitunter auf fast sophistische Irrwege verläuft; aber er wird sich erinnern, daß es keinem platonischen Dialog an auffallenden Eigenheiten und neuen, überraschenden Wendungen fehlt, und daß wir überall in den Reden des Sokrates auf dialektische Wendungen stoßen, die wir aus unserem Standpunkte für verfehlt und sophistisch halten; es sind dies eben einzelne Fehlgriffe des Plato selbst, denen er um so mehr ausgesetzt war, da er sich die echte Dialektik selbst erst schaffen mußte. Wer sich aber gewöhnt hat, nicht an Einzelnheiten zu haften, sondern ein Ganzes in seinem großen Zusammenhange aufzufassen, der wird auch im Kratylos bald genug hinter der scheinbar von Gegensatz zu Gegensatz springenden Erörterung einen festen, stetigen Plan und die consequente, widerspruchfreie Entwicklung eines Grundgedankens wahrnehmen. Wir möchten hier zunächst an unsere Gegner die Vorfrage stellen, ob sie nicht etwas im Plato vermissen würden, wenn er nichts über das Wesen der Sprache und ihr Verhältniß zu den Ideen und der Erkenntniß des wahren Seyns gesagt hätte? Denn Alles, was darüber im Theätet und im Sophistes vorkommt, setzt doch dies Verhältniß bereits als ein nachgewiesenes voraus. Da füllt nun der Kratylos diese Lücke trefflich aus mit dem doch gewiß genügend platonischen Gedanken, daß die Sprache, eben weil sie die einzelnen,

immer in der Bewegung des Werdens und Wechselns begriffenen Gegenstände mehr oder weniger vollkommen durch den Ton nachzubilden suche und daher überhaupt vielmehr das bewegte, als das ruhende Seyn ausdrücke, nicht als ein adäquater Ausdruck der Ideen gelten könne, die vielmehr mit ihrem festen, unwandelbaren Seyn, wie über der ganzen Welt der Wirklichkeit, so auch über der Sprache in unerreichbarer Höhe stehen. Ob diese Ansicht von der Sprache die richtige sey, darauf kommt es dem Historiker nicht an; daß sie aber mit Plato's Grundprinzip übereinstimmt, wonach die Ideen überhaupt nicht in den wirklichen Dingen, mithin auch nicht in den Bildern derselben, wie die Sprache sie giebt, aufgehen oder denselben inhäriren, obgleich ohne dieselben überhaupt nichts erkannt, also auch nicht gedacht und gesprochen werden kann, wird doch kein Platoniker verkennen dürfen. Dabei ist der Gang, den die Erörterung des Dialogs nimmt, durchaus dem des Theätet analog. Wie dort Sokrates von der sinnlichen Wahrnehmung ausgeht und die Wahrnehmungslehre des Protagoras als solche ausdrücklich anerkennt, so lange sie sich bescheiden in ihrer Sphäre hält und nicht Erkenntnißlehre zu seyn sich anmaßt, so ist ihm auch hier die dem Geist des herakleitischen Systems durchaus entsprechende Ansicht, daß die Sprache als Abbildung der einzelnen Gegenstände durch Worte ein Werk der Natur sey, mag sie nun vom Herakleitos selbst oder vom Protagoras oder auch vom Kratylos herrühren, völlig berechtigt, insofern sie auf die elementaren Anfänge der Sprache zurückgeht, weshalb auch Sokrates die in den Worten so oft verdunkelte Nachahmung der Natur am reinsten in den Lauten, den Elementen der Sprache, wiederfindet, grade wie die Wahrnehmung des Einzelnen die elementare Grundlage des Denkens ist. Wie dann dort ganz nach Protagoras die Wahrnehmung an sich immer wahr genannt wird, weil in ihr eine objective Bewegung der Dinge mit einer wirklich vorhandenen subjectiven der Sinnesorgane zusammenfällt, so daß auch verschiedene Menschen dieselbe Sache ganz verschieden wahrnehmen können und jeder doch

seine eigene Wahrnehmung die für ihn wahre nennen darf, so ist das Bild, das die Sprache von dem Gegenstande giebt, an sich immer ein richtiges, weil durch die Wahrnehmung bestimmtes, und auch, wenn verschiedene Völker oder Stämme für dasselbe Ding verschiedene Worte bilden, darf man keiner dieser Bildungen die Richtigkeit, das ist die Uebereinstimmung mit der Wahrnehmung, absprechen. Die Sprache drückt daher vorzugsweise die Bewegung der Dinge aus, grade wie die Wahrnehmung ihre Bewegung auffaßt. Wie dann ferner im Theätet die *αἰσϑησις* durch Vermittlung des Gedächtnisses sich zur *δόξα* und aus dieser zum *λόγος* erhebt und so immer mehr, indem das Sinnliche zurücktritt, in die Allgemeinheit des Begriffes aufgenommen wird, und wie erst hier, wo im Urtheil Vorstellungen und Begriffe auf einander bezogen werden, der Irrthum eintritt, so wird auch in der Sprache das sinnlich treue Bild des Einzelnen durch die verallgemeinernde Thätigkeit des Verstandes und durch die gesellige Rede verdunkelt, und an die Stelle der Natur tritt oft die Willkür des Sprachgebrauchs oder der stillschweigenden Uebereinkunft unter Gliedern desselben Volkes, so daß nun auch die Convenienz als mitwirkendes Moment der Sprachbildung anerkannt werden muß. Wie man nun grade bei den Vorstellungen und Begriffen, die den ewigen Wechsel der einzelnen Wahrnehmungen an allgemeine Normen binden, oft genug irrt, so hört auch, je mehr die Herrschaft einer abstracten Convenienz in der Sprache um sich greift, desto mehr die ursprüngliche *ὀρϑότης ὀνομάτων* auf. Endlich, wie im Theätet die wahre Erkenntniß zuletzt auch nicht in dem bloßen in Worte gefaßten Begriff, sondern in den Ideen gefunden wird, so erscheint auch hier am Schluß nicht die Sprache, sondern die Ideen als höchstes Erkenntnißprinzip, das durch die mit sinnlichen Elementen versetzte Sprache nur schwankend und unvollkommen ausgedrückt werden kann, so daß man derselben nur insofern eine annähernde Richtigkeit zugestehen kann, als sie statt der Bewegung der einzelnen Dinge das Feste und Beharrende des wahren Seyns, der Ideen darzustellen ringt. In

diesem kunstvollen und consequent zum letzten Ziel fortschreitenden Plan, den wir in unsern Dialog nicht etwa hineingelesen, sondern ganz treu aus ihm herausgelesen haben, wird nun doch ein vorurtheilsloser Leser desselben weder die Spur eines planlosen Romanschreibers noch eines philosophischen Stümpers, sondern gern des wirklichen Plato erblicken wollen. Er wird sich in diesem Urtheil auch nicht durch die übrigen angeblichen Kriterien der Unechtheit des Dialogs beirren lassen, die Schaarschmidt aufgefunden zu haben glaubt, und die alle bei näherer Betrachtung sich als nichts beweisend ergeben. Da soll es anstößig seyn, daß Sokrates die tollen, auf die herakleitische Bewegungstheorie gegründeten Etymologieen in so überreichem und ermüdendem Maße, und daß er sie in seinem eigenen Namen vorträgt, statt sie etwa dem Kratylos oder sonst einem herakleitisirenden Sophisten in den Mund zu legen, zumal, da man gar nicht wisse, wer denn eigentlich damit verspottet werden solle. Nun, da sagt uns ja Sokrates selbst nicht weniger als fünfmal, daß der nächste Gegenstand seines Spottes jener eitle und aufgeblasene Euthyphron sey, der seine Wortspielereien mit dem unfehlbaren Ton eines gottbegeisterten Propheten vorzutragen liebte. Aber auch an anderen Etymologen gleichen Schlages wird es unter den herakleitisirenden Anhängern des Protagoras, zu einer Zeit, welche die ersten noch stammelnden Versuche einer Sprachwissenschaft machte, schwerlich gefehlt haben. Endlich aber, wer sagt uns denn, daß alle jene Etymologieen nichts als Spott seyn sollen? Gewiß sind unter denselben manche ganz ernstlich gemeinte enthalten, wie namentlich die Zurückführung von *θεὸς* auf *θέω*, von *Ῥέα* auf *ῥέω*, von *Πλούτων* auf *πλοῦτος*, von *ὧραι* auf *ὅραι* und vieles ähnliche; allerdings werden die meisten dieser Einfälle heutzutage jedem Anfänger ein mitleidiges Lächeln abnöthigen, doch dürfen wir dergleichen Mißgriffe auf diesem bis dahin ganz unbetretenen Gebiete dem Plato, der ja auch sonst, namentlich in den Gesetzen, allen Ernstes Aehnliches vorbringt, wohl um so leichter verzeihen, da es auch in der neueren Zeit nicht an gleich schlechten

Etymologieen berühmter Philosophen gefehlt hat. Die Hauptsache bleibt doch immer, daß Plato die Ansicht der Herakleiteer über die natürliche Richtigkeit der Sprache in einer parodirenden Darstellung, mit heiter spottenden Seitenblicken auf den überklugen Euthyphron, den im Uebrigen als Theilnehmer der Unterredung einzuführen kein Anlaß vorlag, auf die Spitze treiben wollte, um zu zeigen, daß die Sprache, eben weil sie in ihren Wurzeln und Grundlauten das bewegte Daseyn abbildet, das feste, substanzielle Seyn der Ideen nicht genügend ausdrücken könne. Wer dürfte doch wohl einem Geiste, wie Plato, die Berechtigung zu einer solchen, im Geiste der alten Komödie zwischen Ernst und Scherz schwebenden, man möchte sagen mythischen Behandlung eines neuen, zu solchen Spielereien gradezu herausfordernden Problems absprechen wollen? Denn gewiß nehmen im Kratylos diese Etymologieen etwa dieselbe Stelle ein, wie in andern Dialogen die Mythen und dürfen, gleich diesen, nicht in jedem einzelnen Zuge mit dem strengen Maße der Wahrheit gemessen werden. Das Eine bleibt dabei doch als unverlierbarer Gewinn, daß die Sprache ursprünglich nur die bewegten und fließenden Bilder des Seyns ausdrückt, und daß die untheilbaren Grundlaute der Sprache die verschiedensten Modificationen dieser Bewegung durch die verschiedenen Stellungen und Bewegungen der Sprachorgane nachbilden; ein Ergebniß, das allein, obgleich es in unserem Dialog nur ein nebensächliches ist, dem Verfasser desselben die Unsterblichkeit sichern würde. Wer aber nicht begreifen kann, daß Sokrates zuerst die natürliche Richtigkeit der Sprache vertheidigt, um dann zu der entgegengesetzten Ansicht, daß sie ein Werk der Uebereinkunft sey, überzugehen und endlich die Sprache überhaupt als adäquaten Ausdruck der Ideen zu verwerfen, der möge sich doch an den Theätet erinnern, wo Sokrates ganz in derselben Weise nach einander drei Erklärungen des Wissens vertheidigt, die er dann doch wieder, wie sich selbst widerlegend, als unhaltbar verwirft, um am Schluß die richtige wenigstens anzudeuten; dabei werden doch ausdrücklich jene untergeordneten Functionen

der denkenden Seele, die man fälschlich als Erkenntnißprinzipe aufgestellt hatte, auf ihrem Standpunkte als nothwendige Vorstufen der Erkenntniß anerkannt, so daß Sokrates in der psychologischen Entwicklung derselben durchaus die eigene Ansicht Plato's ausspricht. Uebrigens ist dort der Kampf des Sokrates gegen den Schatten des Protagoras eine eben so neue und sich nirgends wiederholende Redewendung, wie hier die Verspottung abwesender sophistischer Etymologen; aber wer möchte doch den Theätet deshalb für unecht erklären? — Wie nichtig ferner das von der Erwähnung des Euthyphron hergenommene Argument ist, haben wir bereits erwähnt. In der That ist doch im Kratylos, dem überhaupt jede Andeutung der Zeit und des Ortes der Unterredung fehlt, auch nicht die leiseste Anspielung weder auf den vermeintlich unechten Euthyphron, noch auf den Prozeß des Sokrates enthalten, so daß auch, wer etwa umgekehrt die Unechtheit des Euthyphron aus seiner Erwähnung im Kratylos beweisen und dabei daran erinnern wollte, wie doch ähnlich die beiläufige Aufführung des jungen Kleitophon im ersten Buche der Republik einem Fälscher Anlaß zu seinem Machwerk gegeben habe, ebenso unkritisch verfahren würde. — Daß die beiden neben Sokrates auftretenden Gestalten unseres Gespräches mehr skizzirt, als zu plastischen Gestalten herausgebildete sind, wird jeder zugestehen, ohne deshalb sofort mit Schaarschmidt Zerrbilder in ihnen zu erblicken. Wenigstens haben wir von der großen Albernheit des Kratylos, der ja mit großer Consequenz, wenn auch ohne erheblichen Scharfsinn, an seinem protagoreisch-herakleitischen Standpunkte festhält, ebenso wenig etwas entdecken können, als wir in dem harmlosen, an den Namen anknüpfenden Scherze des Sokrates über die Armuth des Hermogenes Gehässigkeit und Gemeinheit finden; denn wir wissen ja, daß die Alten über solche äußere Verhältnisse mit der größten Naivetät urtheilten, so daß ein Scherz dieser Art am wenigsten aus dem Munde des Sokrates verletzen konnte, der selbst arm genug war und auf Glücksgüter nicht das geringste Gewicht legte. Weshalb hätte wohl Plato den Kratylos,

der doch im strengen Sinne des Wortes gar nicht sein Lehrer heißen konnte, bedeutender schildern sollen, als er wirklich war? Und ist denn nicht der Gegensatz des rein receptiven, bescheidenen Hermogenes, der dem Sokrates willig durch alle Windungen seiner Erörterung nachfolgt und gern seine vorgefaßte Meinung gegen die des großen Lehrers hingiebt, zu dem starr bei seiner Ansicht beharrenden Kratylos bedeutsam genug? Unglücklicherweise führt uns nun aber auch Xenophon in seinen Denkwürdigkeiten und im Gastmahl denselben strebenden, einfach frommen Jüngling Hermogenes, den armen Sohn des Hipponikos, auf; denn grade diese xenophontische Schilderung soll nun den Verfasser des Kratylos verdächtigen, als habe er aus den Denkwürdigkeiten geschöpft. Da nun aber doch wohl niemand im Ernst den Kanon aufstellen wird, daß außer Sokrates nicht noch andere Personen zugleich bei Xenophon und Plato vorkommen dürfen, ohne die betreffende Schrift des einen oder des anderen der Fälschung zu verdächtigen, so ist schwer zu begreifen, warum gerade hier, wo doch die beiden Charakterbilder des Hermogenes weder wörtlich übereinstimmen, noch auch wesentlich verschiedene Züge zeigen, ein so wunderlicher Kanon zur Anwendung kommen soll. Denn die Annahme, daß der Verfasser des Kratylos den jungen Mann nur deshalb zu einem Bruder des reichen Kallias mache, weil Xenophon ihn den Sohn irgend eines Hipponikos nenne, ist doch reine Willkür, da sich Gründe genug denken lassen, weshalb der reiche Eupatride seinen Bruder darben ließ. — Mit den Nachahmungen platonischer Dialoge, die auch hier den Fälscher verrathen sollen, steht es nicht besser, als mit denen im Politikos und Philebos; denn auch gegen den Verfasser des Kratylos wird das Platonische nicht minder, als das Unplatonische, in das Feld gestellt. Wiederkehrende Sprüchwörter, wie χαλεπὰ τὰ καλά, gleiche Wortspiele, wie mit σῶμα und σῆμα, das im Gorgias irgend einem Weisen, hier bestimmter den Orphikern zugeschrieben wird, ähnliche witzige Wendungen, wie, wenn hier Hades ein Sophist genannt wird, wie im Symposion Eros, die feine

Uebertragung der Ehrentitel μετεωρολόγοι und ἀδολέσχαι, womit die Komiker den Sokrates verspotteten und worauf auch einmal in der Republik angespielt wird, auf die herakleitisirenden Wortklitterer, ja sogar, daß hier, wie im Theätet, der Klang der bedeutungslosen Elementarlaute durch ψοφεῖν bezeichnet, daß hier, wie im Euthydemos, von der ὀρθότης ὀνομάτων gesprochen und ein Satz jenes Sophisten mit denselben Worten angeführt wird, dies Alles kann auch durch die Massenhäufung nichts beweisen, da jedes einzelne Glied der Masse nichts vermag. Soll denn Plato allein von allen Schriftstellern nicht das Recht haben, gewisse witzige Worte und Wendungen zu wiederholen, oder auch nur denselben Dingen an verschiedenen Stellen dieselben Prädicate zu geben und in verschiedenen Dialogen von derselben Sache zu reden? Nur, wo Platonisches entstellt wiedergegeben, travestirt, verkehrt und geschmacklos angewendet, gemißdeutet oder auch in großem Umfange ohne Noth ausgeschrieben wird, erkennen wir sogleich den Fälscher; davon aber ist hier nirgends die Rede. Würden wir denn nicht bei solchem, nur noch consequenter angewendeten Verfahren uns des unschätzbaren Mittels der Erklärung der Schriftsteller aus sich selbst und ihren Analogieen berauben? Beiläufig gedenken wir noch eines Widerspruchs, den Schaarschmidt zwischen zwei Stellen im Phädon und im Kratylos aufgefunden haben will, der aber in der That nur auf einem völligen Mißverständniß beider beruht. Im Phädon (S. 100) sagt Sokrates, er könne nicht zugeben, daß, wer die Ideen (τὰ ὄντα) in den λόγοι betrachte, sie mehr in Bildern betrachte, als wer sie in den Thatsachen der Erscheinung (ἐν τοῖς ἔργοις) zu erkennen suche, während er im Kratylos (S. 439) verlangt, daß man das Seyende mehr aus und durch sich selbst müsse zu erkennen streben, als aus den Worten (ἐκ τῶν ὀνομάτων). Wo soll da wohl der Widerspruch liegen, wenn er nicht erst durch eine falsche Erklärung hineingetragen wird? Denn erstens sind ja jene λόγοι im Phädon etwas ganz Anderes, als die ὀνόματα im Kratylos; die λόγοι sind die allgemeinen Begriffe und ihre

Verknüpfungen zu Urtheilen, die freilich nicht ohne die Sprache möglich sind; die ὀνόματα dagegen sind einzelne, syntaktisch und logisch unverbundene Worte, bei denen mehr das lautliche, als das logische Element ins Auge gefaßt wird, wenn sie im Ganzen und Großen als untauglich zur Erkenntniß der Ideen bezeichnet werden; übrigens sagt Sokrates im Phädon klar genug, daß er auch jene begriffliche Betrachtung der Ideen doch immer noch für eine bildliche halte, eben weil dieselbe nur vermittelst der das Sinnliche nachbildenden Sprache möglich ist; aber sie ist ihm doch eine verhältnißmäßig adäquatere, als die auf die Wahrnehmung der äußeren Thatsachen gegründete, weil die Sprache als Organ des Denkens sich gleichsam vergeistigt und das sinnlich mahlende Element mehr und mehr abstreift, grade, wie auch im Theätet der zuletzt hypothetisch als Erkenntnißprinzip gesetzte λόγος μετὰ δόξης ἀληθοῦς dem wahren Wissen wenigstens näher steht, als die αἴσθησις. Sodann aber sind auch in der Stelle des Kratylos die ὄντα, wie in der des Phädon, die Ideen, nicht, wie Schaarschmidt ganz gegen den Zusammenhang annimmt, die sinnlichen Dinge. So haben wir hier grade einen der echtesten platonischen Sätze, daß die Ideen in ihrer vollen Reinheit nur aus und durch sich selbst erkannt werden können. —

Etwas glimpflicher geht Schaarschmidt mit dem Euthydemos um, dem er doch wenigstens eine reine platonische, nicht durch aristotelische Reminiscenzen entstellte Sprache zugesteht. Er soll daher auch, gleich dem Menon, noch in einer dem Plato nahestehenden Zeit verfaßt seyn, so daß sogar die Verfasser des Kratylos und des Politikos aus ihm schöpfen konnten, dabei aber doch wieder Benutzung der aristotelischen Schrift von den Trugschlüssen der Sophisten verrathen. Gegen die Echtheit wird daher hier nur, neben der übertriebenen oder ganz verfehlten Zeichnung der Charaktere, der ungenügende philosophische Inhalt des humoristischen Gespräches und die Nachahmung des Protagoras aufgeboten, also lauter subjective Momente, über die Andere anders urtheilen mögen. Denn wer

wollte kühn genug seyn, zu behaupten, daß derselbe Plato, der uns im Protagoras die drei großen ethisirenden Sophisten in einem so lebensvollen Bilde dargestellt hat, nicht auch ein paar Vertreter der bloß formalen, eristisch-dialektischen Sophistik mit ähnlicher Plastik habe schildern dürfen? Im Gegentheil würden wir in seinem großartigen Kampfe gegen die Sophistik, dem er eine Reihe sich ergänzender Dialogen gewidmet hat, etwas vermissen, wenn er nicht neben der ethischen und der im Gorgias dargestellten rein rhetorischen Sophistik auch noch die logisch-grammatische Eristik in ihrer Nichtigkeit und Hohlheit geschildert hätte, da auch diese auf Anfänger im Denken verwirrend genug wirken mußte und dem Aufkommen der wahren Dialektik ebenso hinderlich war, wie jene der wahren Ethik. Wenn daher gegen die Echtheit des Euthydemos eingewendet wird, daß ein so origineller, schöpferischer Geist, wie Plato, nicht zweimal habe dasselbe thun und daher nicht noch einmal sich eine Aufgabe stellen können, die er bereits im Protagoras und Gorgias gelöst hatte, so beruht dieser Schluß auf einer falschen Prämisse; denn in der That hat Plato hier nicht dasselbe gethan, wie in jenen beiden Dialogen, und die Aufgabe, die er sich im Euthydemos stellte, ist eine wesentlich von jenen verschiedene. Das erkennt doch auch Schaarschmidt selbst an, indem er dem Verfasser desselben den Vorwurf macht, er sey, ganz von dem echten Plato abweichend, nicht auf den hedonistischen und egoistischen Kern der sophistischen Weltanschauung eingegangen; er hat dies aber nicht gethan, weil er eben hier nicht mit Hedonikern und prinzipiellen Egoisten zu thun hatte, überhaupt nicht mit Männern, die von irgend einem ethischen oder logischen Grundsatze ausgingen, sondern mit solchen, denen die Wahrheit völlig gleichgültig war und deren ganzes Streben in inhaltleeren Wortgefechten und täuschenden Begriffsspielereien aufging; denn obgleich sie die äußersten Consequenzen sowohl der herakleitischen als der eleatischen Richtung ausbeuteten, um sofort jeden Anspruch auf ein wirkliches Wissen niederzuschlagen, so war doch auch dies kein ernstlich gemeinter Skeptizismus,

sondern nur eine zweck- und inhaltlose Lust an jenen Wortkämpfen und ein eitles Behagen an der Verwirrung, die sie in beschränkten oder noch ungebildeten Köpfen anrichteten. Nun wird der Verfasser des Euthydemos wieder getadelt, daß sein Sokrates doch die Vertreter dieser Sophistik weder, wie sonst immer geschehe, zur Selbstdarstellung treibe noch wirklich widerlege. Wir müssen auch hier bekennen, diesen Tadel nicht zu verstehen; denn grade die Ironie des Sokrates, mit der er sich als lernbegierigen Schüler der beiden Eristiker bekennt, treibt sie zu einer Selbstdarstellung, die an Vollständigkeit wahrlich nichts zu wünschen übrig läßt; widerlegen aber konnte er sie auf directem Wege gar nicht, da sie eben nicht zu fassen waren und, indem sie unaufhörlich mit proteischer Geschmeidigkeit ihre Gestalten und Behauptungen wechselten, selbst entschieden gegen alle Consequenz des Denkens, mithin gegen die bloße Möglichkeit der Widerlegung, protestirten; ein gewiß ganz aus dem Leben gegriffenes Bild! Indirect aber werden sie widerlegt durch die den eigentlich philosophischen Kern des Dialogs enthaltenden beiden Katechesen des Sokrates mit dem Kleinias, in denen die von den Eristikern, wenn auch nur zum Schein, bestrittene Möglichkeit des Lernens praktisch nachgewiesen, sodann der Weg zur wahren ἐπιστήμη und zu einer königlichen, den gesammten Lebensinhalt umfassenden und gestaltenden ethisch-politischen Kunst, die eben selbst wieder das wahre Wissen ist, gezeigt wird. Auch Schaarschmidt erkennt in diesen Partieen den Gedanken einer universellen Weisheit an, findet aber doch das Ethische so unvollkommen behandelt, daß damit nichts anzufangen sey. Durchgeführt wird hier allerdings das Thema nicht, sondern nur gestellt und in ganz elementarer Weise vorläufig besprochen; aber mußte denn Plato überall sogleich das ganze Füllhorn seiner Weisheit ausgießen? durfte, ja mußte er nicht, grade wenn er seinen eigenen Anforderungen an die philosophische Schriftstellerei, die ja eben eine Nachbildung des dialektisch-dialogischen Gedankenprozesses seyn sollte, gerecht werden wollte, zuerst in propädeutischen Schriften die

Elemente irgend einer neuen Wahrheit mäeutisch entwickeln, ehe er sie in einem größeren, systematischen Zusammenhange darstellte? So wird auch hier der Gedanke der Einheit der wahren Erkenntniß und einer alle Lebensbeziehungen beherrschenden, alles Können und Wissen sich dienstbar machenden höchsten Kunst, die, weil sie erst in der Politik sich vollendet, die königliche Kunst genannt wird, vorläufig als ein Problem aufgestellt, das eingehender nach seinen beiden Seiten hin im Menon behandelt wird, um endlich im Gorgias seine vollständige und allseitige Lösung zu finden. Grade ein Anhänger der methodischen Ansicht hätte diesen, schon von der alten Kritik nach Gebühr anerkannten Unterschied der vorbereitenden und abschließenden Dialoge am wenigsten verkennen dürfen. Nun wird aber auch das an unserem Dialog getadelt, daß Sokrates hier Ironie, dialektisches Verfahren und reflectirende Kritik immer durch einander anwende; soll dies heißen, daß diese drei Seiten — wenn anders Dialektik und Kritik, was wir bezweifeln, überhaupt verschiedene Seiten genannt werden dürfen — in den sokratischen Reden unauflöslich mit einander verbunden sind, so ist doch dies in allen platonischen Dialogen der Fall und es wird damit grade eine wesentliche Eigenthümlichkeit der echt platonischen Kunst bezeichnet, so daß sich, so zu sagen, der Fluch des Kritikers in Segen verwandelt. Aber, so heißt es ferner, das Ganze ist doch völlig undramatisch durchgeführt; undramatisch ein Dialog, der so voller Handlung und dramatischen Lebens ist, daß selbst das Vor- und Nachwort, das einrahmende und einmal sogar in das erzählte Hauptgespräch übergreifende Gespräch des Sokrates mit Krito, sich zu einem kleinen Drama abrundet! ein Dialog, der in der Gegenüberstellung des Ernstes der beiden sokratischen Katechesen und der lebensfrischen Komik der drei dialektischen Gänge, so wie in dem an die alte Komödie erinnernden plötzlichen Abbruch derselben in dem Moment, wo der Widersinn auf die höchste sich überschlagende Spitze getrieben ist, einen den wahren Künstler verrathenden, echt dramatischen, in der feinsten Symmetrie der

Theile sich bewährenden Plan bekundet! Nun sollen freilich alle Charaktere dieses kleinen Drama völlig verzeichnet oder karrikirt seyn, der beschränkte Kriton, der, ein alter Mitphilosophirender des Sokrates, doch so gar nichts von seiner Philosophie weiß und würdigt, der streitbare Ktesippos und der junge Kleinias, der plötzlich aus seiner Receptivität heraustretend am Schluß der zweiten Katechese so selbständig und verständig in zusammenhangender Rede den Gedankengang des Sokrates anticipirt, daß Sokrates selbst gegen den sich darüber verwundernden Kriton diese plötzlich hervorbrechende Weisheit des Jünglings einer göttlichen Eingebung zuschreibt; sodann die verzerrten Gestalten der beiden Sophisten, deren einer, Dionysodoros, bei Xenophon nur als Lehrer der Strategik vorkommt, und daher von unserem Verfasser vielleicht erst zum Sophisten und zum Bruder des Euthydemos umgestempelt, das Bild des letztern aber aus jenem Eristiker, von welchem Aristoteles verschiedene Sätze anführt, und aus einem gleichnamigen, jungen Sammler sophistischer Schriften, mit welchem Sokrates bei Xenophon belehrende Reden wechselt, zusammengesetzt seyn könnte; endlich dieser Sokrates, der sich mit ermüdender Ironie, selbst dem Kriton gegenüber, als Schüler jener armseligen Wortheldern bekennt, man weiß nicht warum, und sie dann doch weder belehrt noch widerlegt. Hält aber wohl ein einziger dieser Vorwürfe vor einer unbefangenen Betrachtung Stand? Der wohlmeinende, nüchtern praktische Kriton, der ja nur rathgebender und hülfreicher Freund, nicht Mitphilosophirender des Sokrates seyn wollte, ist doch hier gar nicht anders geschildert, als im Phädon und in dem nach ihm benannten Dialog. Die Ironie des Sokrates hat den Zweck, die streitbaren Männer zu einer Schaustellung ihrer Kunst zu reizen, was ihm ja auch vortrefflich gelingt, und wenn er sich im Anfange selbst gegen Kriton einen Schüler der Sophisten nennt, so ist auch hier Scherz und Ernst gemischt; denn Anregung zur Ausbildung der wahren Dialektik, die der Trugsophistik ein Ende machen mußte, konnte der platonische Sokrates auch bei solchen Leuten finden. Daß Dionyso-

doros nicht wirklich ein Bruder des Euthydemos gewesen sey, und nicht mit diesem gemeinschaftlich, neben seiner Fechtkunst, auch den Wortkampf geübt habe, wird doch niemand aus der flüchtigen, alle Einzelnheiten seines Lebens übergehenden Erwähnung bei Xenophon folgern dürfen; was aber hat doch nur jener junge, wißbegierige Euthydemos bei demselben Schriftsteller mit unserem Sophisten gemein, an dessen geschichtlicher Persönlichkeit doch kein Zweifel ist? also weil auch dort in den Reden des Sokrates die βασιλικὴ τέχνη vorkommt, soll unser Verfasser den Euthydemos hier eingeführt haben, während doch dieser sich gegen die ethischen Belehrungen des Sokrates ebenso spröde erweist, als sein Namensvetter bei Xenophon hingebend, und während die königliche Kunst hier nicht im Gespräche mit dem Sophisten, sondern mit Kleinias gefunden wird! Ktesippos erscheint hier nicht anders, als im Lysis, nur reifer, so daß er bereits die Sophisten mit ihren eigenen Waffen zu schlagen versteht. Bei dem sonst doch recht fein gezeichneten jungen Kleinias endlich wird wohl nicht leicht jemand mit Schaarschmidt jenes plötzliche Hervorbrechen eines selbstthätigen, die Folgerungen des Lehrers vorausnehmenden Verstandes so erklären wollen, daß der Fälscher anfänglich in der Uebereilung diese Stelle geschrieben und dem Jüngling Gedanken des Sokrates untergelegt, dann aber seinen Mißgriff erkannt und dadurch nach Kräften verbessert habe, daß er den Sokrates zugestehen lasse, es möge wohl ein mit anwesender Gott jene Worte gesprochen haben. Man hat wohl auch den Versuch gemacht, unter der Voraussetzung der Echtheit des Dialogs diese seltsame Erklärung anzuwenden, als ob Plato nicht, hätte er wirklich sich momentan übereilt, diesen Irrthum sehr leicht durch Umarbeitung der ganzen Stelle hätte tilgen können. Aber noch viel weniger dürfen wir eine so wunderliche Andeutung eines einmal begangenen Mißgriffes einem Fälscher zutrauen, der doch am wenigsten, wollte er für Plato gelten, sich selbst der Uebereilung schuldig bekennen durfte. Aber es ist auch gar keine Uebereilung; warum soll denn nicht die schon längst gefundene Erklärung genü-

gen, daß eben durch jene plötzliche Entbindung einer durch das Vorangegangene doch genügend vorbereiteten Gedankenreihe in der Seele des Jünglings die zur höchsten Selbstthätigkeit erregende, lebensvolle Mäeutik des Sokrates an ihren Früchten dargestellt und der unfruchtbaren Wortdialektik gegenübergestellt werden soll, in welcher selbst ein Anfänger, wie Ktesippos, bald der Meister der Meister werden konnte? Eine so tiefe und wunderbare Weisheit ist es doch gar nicht, die Kleinias redet, sondern die nothwendige Folgerung aus den von Sokrates vorher erörterten Sätzen, und wenn dieser von der Theilnahme eines Gottes redet, so geht er eben nur in seiner Weise heiter auf die Verwunderung des Kriton ein. Am wenigsten aber darf doch in der im Schlußdialog so scharf hervortretenden Zeichnung eines Logographen, in welchem Spengel den Isokrates erkennt, ein des Plato unwürdiger Anachronismus gefunden werden; denn abgesehen davon, daß Plato überhaupt in solchen Nebendingen nie ängstlich nach der Chronologie fragt, und daß auch jene Beziehung auf Isokrates nicht unbestreitbar ist, so verschwindet durch die namenlose Anführung des Logographen, dessen Gleichen es ja schon zur Zeit des Sokrates gab, selbst der Schein eines Anachronismus. Wem nun hier im Uebrigen durchweg der echte Plato entgegentritt, der wird doch aus der Wiederholung derselben und ähnlicher Sophismen in der aristotelischen Schrift nicht Entlehnung aus dieser folgern, sondern darin grade ein erwünschtes Zeugniß finden, daß der Verfasser des Euthydemos den Eristikern nichts untergelegt hat, was nicht wirklich von ihnen ausgegangen war. Doch auch die Ueberfüllung unseres Dialogs mit Metaphern, Gleichnissen, Sprüchwörtern, Wortspielen mißfällt unserem Kritiker; diese spielende Ueberfülle der Form ist aber hier nicht größer, als im Protagoras und kann daher füglich nur zu dem Schlusse berechtigen, daß beide Dialoge als Jünglingsschriften des Philosophen einander der Zeit nach sehr nahe stehen. Bedenklich würde sie nur dann erscheinen, wenn die Bilder geschmacklos oder unpassend, die Sprüchwörter verkehrt angewendet wären; nun zeigen sie

aber durchweg eine große, zum Theil geniale Naturfrische, wie sie in keinem der notorisch unechten Dialoge sich auch nur annähernd wiederfindet, und beleben zugleich anmuthig die sonst etwas ermüdende Anhäufung der sich drängenden Trugsätze. Wir möchten doch jedem Leser dieses Dialogs rathen, sich einmal mit demselben heitern Behagen dem Genuß desselben hinzugeben, wie dem einer aristophanischen Komödie; er wird dann bald von einem allzugrämlichen, kritischen Ernst zurückkommen, die unvergleichliche Komik des Werkes rein auffassen und die grelle Färbung mancher Einzelnheiten gern dadurch erklären, daß jene Eristiker in der That recht wunderliche Käuze waren und ihren trügerischen Gedankenspielen selbst der Schein jenes sittlichen Ernstes fehlte, der doch einem Protagoras und Prodikos nicht abgesprochen werden konnte. Von einer Imitation des Protagoras haben wir nichts entdecken können, da in der That die Situationen und Charaktere beider Dialoge völlig verschieden sind; denn daß in beiden die Sophisten einen Schweif um sich haben, mit dem sie im Kreise umherwandeln, ist eben dem wirklichen Leben entnommen; im Uebrigen gehen beide Schilderungen sofort völlig auseinander. Der Satz, daß die Tugend lehrbar sey, wird allerdings hier aus dem Protagoras wiederholt, aber vom Plato selbst, der das dort Bewiesene hier schon voraussetzt, um Neues anzuknüpfen. Daß aber Sokrates in seinen ethischen Erörterungen hier einmal die *εὐτυχία* vorübergehend mit der *σοφία* identificirt, wogegen allerdings Aristoteles Einspruch erheben würde, kann doch nur dann auffallen, wenn man *εὐτυχία* durch Glück übersetzt und außer Acht läßt, daß Plato bei diesem Worte, so wie bei *εὐτυχής*, nie das Zufällige, sondern immer, dem Begriffe des Stammes gemäß, das Treffende, zum Ziele führende hervorhebt, das dann wieder bald ein passives, ein begünstigendes Zusammentreffen äußerer Umstände mit unserem Thun, bald ein actives, das eigene Treffen des Richtigen, seyn kann. Im letzterem Sinne steht es, wie außer mir auch Bonitz bereits bemerkt hat, an unserer Stelle, wo der junge Kleinias eben durch diese sonst

allerdings ungewöhnliche Anwendung des Wortes darauf hingewiesen werden soll, daß der Weise, weil er immer das Richtige trifft, wohl auch die Umstände zu Gunsten seiner Zwecke zu gestalten vermag.

Einen zum Theil ungünstigeren, zum Theil wieder viel günstigeren Stand hat der Anklage der negirenden Kritik gegenüber der Vertheidiger des Menon; einen ungünstigeren, weil der Dialog mit einem scheinbar ganz unplatonischen Ergebniß schließt, einen günstigeren, weil für denselben doch zwei entschiedene Zeugnisse des Aristoteles in beiden Analytiken vorliegen, die zwar Plato's Namen nicht hinzufügen, aber nach dem, was wir früher bemerkten, kaum einem Zweifel Raum lassen, daß die Schrift ihm für platonisch galt. Nun liegt der Hauptanstoß in dem am Schluß aufgestellten Satze, daß die Tugend nicht bloß eine Folge des Wissens, sondern auch der richtigen Meinung sey, und daß sie in diesem Falle nicht durch Belehrung, sondern durch eine *θεία μοῖρα*, durch eine von den Göttern ausgehende Begeisterung, ähnlich der dichterischen und prophetischen, erlangt werde, was denn freilich mit der Lehrbarkeit der Tugend, die doch im Anfange des Dialogs bereits vorausgesetzt wurde, so wie mit dem sokratischen Satze, daß die Tugend Wissen sey, im schreiendsten Widerspruche stehen würde. Alles Andere, was sonst noch aus ästhetischen oder philosophischen Gründen gegen den Menon vorgebracht wird, ist doch nur ein schmückendes Beiwerk, dessen es, wenn jenes Hauptargument unwiderlegt bliebe, gar nicht bedürfte, das aber, sobald dieses entkräftet wird, weder vor dem aristotelischen Zeugniß, noch vor der eigenen, unbefangenen Betrachtung des Dialogs bestehen kann. Stände nun die Sache wirklich so, wie Schaarschmidt annimmt, daß die Vertheidiger der Echtheit desselben nur die Wahl hätten, jene bedenkliche Stelle entweder als Ironie aufzufassen, oder anzunehmen, daß der Verfasser einen Unterschied zwischen der politischen und philosophischen Tugend mache, so daß jene nicht dem Wissen, sondern der richtigen Meinung zugeordnet würde, so müßten wir freilich,

troß der echt platonischen Form, die Schrift entschieden dem Plato absprechen. Denn eine noch dazu mit dem Ton des vollsten Ernstes vorgetragene Ironie würde hier, wo es sich um die Lösung eines wissenschaftlichen Problems handelt, völlig zwecklos und unmotivirt seyn; einen Unterschied aber zwischen der staatsmännischen und der auf dem Wissen beruhenden Tugend konnte am wenigsten Plato aufstellen, der so entschieden im Gorgias und der Republik grade bei dem echten Staatsmann auf das Wissen dringt. Zum Glück aber steht die Sache nicht so schlimm, da noch ein dritter Gesichtspunkt möglich ist, auf den uns eine wiederholte Durcharbeitung des Dialogs schon längst hingewiesen hat. Denn weder ist jene Erörterung reine Ironie, obgleich es ihr nicht an einzelnen ironischen Wendungen fehlt, noch stellt sie einen von dem sokratischen abweichenden Tugendbegriff auf, obgleich sie in der Wirklichkeit das Daseyn einer diesem Begriffe nicht entsprechenden Tugend annimmt. Aber sie hat durchaus einen hypothetischen und propädeutischen Charakter und verfolgt ihr Ziel nicht in grader Richtung, sondern auf Umwegen, zeigt es aber doch dem denkenden Leser mehr als einmal aus der Ferne als ein nothwendig zu erstrebendes. Sie ist hypothetisch; denn sie stellt den Satz, daß die Tugend Wissen sey, zunächst nur als eine Voraussetzung auf, um ihre Folgerungen zu entwickeln, deren erste dann die Lehrbarkeit der Tugend ist; aber hier stößt nun sofort die ideale Vernunftforderung mit der harten Wirklichkeit zusammen, die nirgends eine Fortpflanzung der Tugend durch Unterricht nachweist, weder bei den Sophisten, die nach Menon's eigenem Geständniß bald so bald anders über die Tugend reden, noch bei den *καλοὶ κἀγαθοί*, den braven Staatsmännern, die, wenn auch für ihre Person manches Gute wirkend, sie doch nicht einmal ihren Söhnen, geschweige denn dem Volke lehrend mittheilen können, so daß nun für die herrschende, dem von der Vernunft geforderten Ideale entgegengesetzte Lebenspraxis das zweite Glied der Alternative eintritt, daß der Tugend nicht Wissen, sondern richtige Meinung zu Grunde liege. Die Erörterung ist ferner propä-

deutisch; denn sie stellt den Tugendbegriff nicht in positiver und directer Entwicklung dar, sondern zeigt zunächst nur was er nicht sey, und deutet dann die Wege an, auf denen allein er gewonnen werden kann. Deshalb schließt das Gespräch mit der so oft übersehenen Bemerkung, daß noch nicht ermittelt sey, was die Tugend sey, und daß es einer weiteren Untersuchung bedürfe. Dies ist der Punkt, wo an den Menon sich der Gorgias allseitig begründend und ergänzend anschließt. Wenn nun Plato im Laufe dieser Erörterungen der auf der richtigen Meinung beruhenden Tugend auf dem Gebiete des praktischen Lebens doch eine gewisse Berechtigung nicht abspricht, ja sogar nicht ohne Wärme von derselben redet, wenn er dann die solche Tugend übenden Staatsmänner auf eine Linie stellt mit gottbegeisterten Dichtern und Sehern, so ist dies nichts weniger als Ironie, es ist voller Ernst, aber es ist nur eben nicht das letzte Wort der ganzen Untersuchung und enthält nicht die endgültige Lösung der Aufgabe. Wenn aber Schaarschmidt bemerkt, daß diese ἀρετή weder die sokratische noch die platonische sey, sondern die populäre der Sophisten und der unphilosophischen Masse, und daß in dem Dialog zwischen der Tugend im bürgerlichen und philosophischen Sinne keine Grenzlinie gezogen sey, so ist die erstere Behauptung mit einer gewissen Beschränkung richtig, die zweite dagegen ganz verfehlt. Zuerst die Beschränkung; weder Sokrates noch Plato haben der politischen Tüchtigkeit, auch wenn sie nur der richtigen Meinung oder, was dasselbe sagt, einem richtigen Urtheile folgte, je den Namen ἀρετή versagt; um diese Ansicht zu begründen, dürfen wir Schaarschmidt gegenüber uns freilich nicht auf den Politikos berufen, gewiß aber auf die Gesetze, wo jene echt platonische Tugend, die auf der Ideenlehre ruht, erst ganz am Schluß als ein nothwendiges Attribut des nächtlichen Erhaltungsrathes hervortritt, die ganze übrige Verwaltung dieses verwickelten Staatswesens aber sich durchaus auf dem Felde der richtigen Meinung oder religiöser Grundsätze bewegt, die doch auch nicht dem Wissen angehören. Ja selbst in der Republik, wo doch

die souveräne Allgewalt des philosophischen Wissens mit der schneidendsten Schärfe auftritt, ist nicht einmal die ἀνδρεία des zweiten Standes, insofern sie nicht objectiv als Staatstugend, sondern subjectiv als Tugend der Einzelnen gefaßt wird, eine Tugend Wissender, wie ja auch der θυμός unter den praktischen Functionen der Seele ganz dieselbe Stelle einnimmt, wie unter den erkennenden die richtige Meinung; noch weniger aber die σωφροσύνη des dritten Standes, die, obgleich sie nur passive Unterordnung unter das Gebot der Herrscher ist, doch immer noch Tugend genannt wird. In der That ging Plato, bei aller Consequenz seines Idealismus, die ihn oft ungerecht machte gegen das geschichtliche Leben seiner Zeit und seines Volkes, doch nie so weit, der vorsokratischen Anschauung von der Tugend, wie sie das ganze Leben des griechischen Volkes durchdrang und sich in großen Thaten und Werken bewährt hatte, allen sittlichen Werth abzusprechen, etwa wie jener Kirchenlehrer, dem alle Tugenden der Heiden nur glänzende Laster waren. Ebenso wenig war er ein unbedingter Verächter der ἀληθὴς δόξα, die ihm nicht, wie Schaarschmidt meint, toto genere vom Wissen verschieden, sondern eine nothwendige Vorstufe zum Wissen ist; deshalb stellt er in seinem Kampfe gegen den Materialismus die richtige Meinung ausdrücklich auf die Seite des Wissens (Gesetze, Buch 10, S. 896). Die anstößig scheinende Vermischung zweier auf den ersten Anblick so heterogener Dinge, wie der θεία μοῖρα ἄνευ νοῦ und der ἀληθὴς δόξα, wird doch niemanden befremden, der sich erinnert, daß Plato auch anderswo die θεία φύσις in demselben Sinne, wie sonst die richtige Meinung, der ἐπιστήμη gegenüberstellt, wie in der Republik Buch 2, S. 366, und in den Gesetzen Buch 1, S. 642, wo die alle andern Griechen überragende Tugend der wirklich guten Athener, die doch eben auch nur auf das richtige Urtheil gegründet war, einer θεία μοῖρα zugeschrieben wird. Denn eben jener sittliche, im Einzelnen meist das Rechte wählende Tact jenes richtigen Urtheils ist doch zugleich Genialität und nicht denkbar ohne eine das eigene Thun begleitende gött-

liche Begeisterung, die grade, wie die der Dichter und Propheten, ohne wirkliches Wissen oft das Wahre trifft. Ja selbst die höchste und bewußteste Tugend konnte sich ein Plato, der ja ebenso wohl Dichter als Philosoph war, nicht ohne jene wie mit unmittelbarer Gewalt wirkende Begeisterung denken, wie er ja auch in seinem höchsten Tugendideal, in der Person des Sokrates, neben dem selbstbewußten sittlichen Handeln das Element einer mehr unbewußt durch das Dämonion wirkenden Mantik fand und in seinem ganzen dämonischen Wesen, wie es Alkibiades im Gastmahl schildert, eine ohne Reflexion, auf alle empfänglichen Geister, die ihm nahe traten, sofort unmittelbar überströmende Gottbegeisterung anerkannte. Daß aber diese um so zu sagen instinctive Tugend doch nicht die ist, welche in unserem Dialog gesucht wird, geht ja zur Genüge nicht allein aus den Schlußworten, sondern auch aus verschiedenen ganz unverkennbaren Andeutungen hervor, wie, wenn der wirklich Wissende, der auch Andere durch Unterricht zu wahren Staatsmännern bilden könnte, wenn er unter den Lebenden erschiene, jenen praktischen Politikern entgegengestellt wird, wie bei Homer der im Reiche des Hades allein verständige Teiresias den schwankenden Schattengestalten, oder wenn von der richtigen Meinung gesagt wird, daß sie wohl, so lange sie aushalte, vieles Gute wirken möge, daß sie aber, gleich den wandelnden Bildsäulen des Dädalos, nicht lange bleibe, sondern leicht aus der menschlichen Seele entfliehe und daher nichts werth sey, bis sie jemand durch Nachdenken über ihre Begründung (αἰτίας λογισμῷ) festbinde, das heißt, sie zum Wissen erhebe. Schaarschmidt freilich erklärt dieses hübsche, leicht hingehauchte Bild für eine Sottise, weil die dem Dädalos zugeschriebene Darstellung der freieren Bewegung der früheren starren und seelenlosen Götterbilder das Vollkommene sey und grade Sokrates, des Bildhauers Sohn, seine Kunst nicht so hätte herabsetzen dürfen; als müßte man Gleichnisse und Sprüchwörter immer gleich bis in ihre letzten Consequenzen verfolgen! Er findet ferner diese Befestigung der richtigen Meinung durch das Nachdenken über den Grund (un-

genau übersetzt er: Hinzudenken des Grundes) unplatonisch, da die Meinung nie zum Wissen werden könne; daß aber und wie sie wirklich zum Wissen erhoben werden könne und müsse, darüber hat er sich ja im Theätet zur Genüge erklärt; denn nur dadurch unterscheidet sich doch die richtige Meinung vom Wissen, daß sie von Vorstellungen oder Gefühlen geleitet wohl oft das Richtige trifft, es aber nicht zum sichern Eigenthum des Geistes machen kann, weil ihr das feste Band der allgemeinen Begriffe (wir würden sagen Ideen, wenn die Ideenlehre schon im Menon vorkäme) fehlt. Im Uebrigen müssen wir zur richtigen Würdigung jener Stelle, die man immer von Neuem wieder mißzuverstehen sich bemüht, noch eine doppelte Betrachtung hinzufügen. Plato läßt seinen Sokrates hier ebenso auf den Standpunkt des Menon und ähnlicher Naturen eingehen, wie im Protagoras auf den dieses Sophisten; denn wie er dort, um die Lehrbarkeit der Tugend darzuthun, nachweist, daß nicht einmal die hedonistische Ansicht einer gewissen Erkenntniß entbehren könne und so für den Augenblick selbst zum Hedonistiker zu werden scheint, wo es doch ein großer Fehler seyn würde, anzunehmen, daß Plato etwa damals zu jener Richtung hingeneigt hätte, ebenso erkennt Sokrates auch hier, wo er mit einem philosophisch ungebildeten Weltmanne zu thun hat, der unbewußten Tugend auf dem Gebiete der staatsmännischen Praxis einen gewissen Werth zu, um ihn auf jenes von der richtigen Meinung beherrschte Gebiet als auf das seiner Natur gemäße hinzuweisen, ohne doch ihm zu verbergen, daß die höchste Tugend, die freilich damals noch nirgends im Staatsleben zu finden war, nicht auf jenem Gebiete liege. Sodann ist doch das Hauptproblem des Dialogs gar nicht die Frage nach der Lehrbarkeit und überhaupt dem Begriffe der Tugend, sondern vielmehr nach dem Wesen und Grunde der ἐπιστήμη, die doch selbst erst erkannt werden mußte, ehe der Satz, daß Tugend Wissen sey, in sein volles Licht treten konnte. Jene Frage wird nun hier vorläufig durch einen Mythos beantwortet, durch den Gedanken der Präexistenz der Seele, so daß jedes Lernen

Erinnerung ist an ein früher Geschautes und das Lehren darin besteht, diese Erinnerung durch die mäeutische Kunst wieder zu erwecken, wovon sofort in der geometrischen Katechese mit dem Sklaven eine Probe gegeben wird. Dieses mythischen Gewandes entkleidet stellt sich uns die Mäeutik im Theätet dar als die stufenweise Entwicklung des zum Wissen aufstrebenden Denkprozesses. Aber schon aus jener vorläufigen Begründung des Wissens in unserm Dialog geht klar hervor, daß sein letztes Resultat nicht die Negirung des Wissens und Lernens für die Tugend seyn kann, wie denn überhaupt die Erörterungen über den Begriff der Tugend, deren Lehrbarkeit ja schon im Protagoras außer Frage gestellt war, hier nur eine secundäre Bedeutung haben, als praktische Anwendung jener Lehre vom Wissen. Schaarschmidt freilich findet in der ἀνάμνησις im Menon eine mißverstandene Reminiscenz an den Phädon, weil dort nur von der ursprünglichen Verwandtschaft der Seele mit der Ideenwelt, hier mit der ganzen Natur die Rede sey, was doch nicht platonisch seyn könne, so wie denn auch das unplatonisch sey, daß man durch Wiedererinnerung an Eins sofort alles Andere wiedererkenne. Aber was zwingt uns denn, unter den ἅπαντα, welche die Seele früher geschaut hat, die einzelnen natürlichen Dinge zu verstehen? Denn wenn es auch in der Sprache des Mythos heißt, die Seele habe alle Dinge geschaut, hier und im Hades, so können doch unter den Gegenständen, deren sie sich lernend erinnert, nur die allgemeinen Begriffe, nicht die sinnlichen Dinge selbst verstanden werden, da es zur Wiedererkennung dieser ja nicht erst der mäeutischen Belehrung, sondern nur einer einfachen Hinweisung bedürfen würde. Daß dies die Meinung des Verfassers unseres Dialogs war, geht doch zur Genüge aus der geometrischen Katechese hervor, bei der es sich ja nicht um sinnliche Gegenstände, sondern um die intellectuellen Formen derselben handelt. Daß aber im Reiche der Begriffe ein so fester Zusammenhang ist, daß, wer einen Begriff wirklich gefaßt hat, von ihm aus nothwendig auch zu allen anderen gelangt, das ist doch gewiß ein echt platonischer und vom Plato

für jede wahre Philosophie ein für allemal gewonnener Satz. Zwischen der Darstellung der Wiedererinnerung im Menon einerseits und im Phädros und Phädon andererseits besteht nur der Unterschied, daß Plato hier noch nicht die Ideen, sondern die allgemeinen Formen und Begriffe der Dinge als Gegenstände des früheren Schauens der Seele annimmt, weil er eben die Ideen noch nicht gefunden hat, so daß wir auch hier nicht mit einer entstellenden Nachbildung des Platonischen, sondern mit der ersten, noch unvollendeten Genesis eines bedeutenden platonischen Gedankens zu thun haben. Wenn Schaarschmidt außerdem noch einen Widerspruch findet zwischen der ἀνάμνησις und der θεία μοῖρα, so verschwindet dieselbe sofort, wenn wir bedenken, daß, die Präexistenz der Seele einmal vorausgesetzt, diese göttliche Gabe selbst nichts Anderes seyn kann, als die bei den empfänglicheren Seelen leichter wieder erwachende Erinnerung an ihre Lebenssphäre im früheren Daseyn, ein Gedanke, der im Phädros weiter ausgeführt wird. So findet denn auch die dreifache Frage, womit der Dialog begann, in demselben eine wenigstens vorläufige Erledigung; die Tugend wird, insofern sie Wissen ist und den Forderungen der Vernunft entspricht, durch Unterricht erworben; wo sie aber, wie in dem damaligen Staatsleben, noch nicht auf dem Wissen beruht, da ist sie am meisten ein Werk der φύσις, jener natürlichen Begabung, die von dem göttlichen Geschenke gar nicht verschieden ist und sich in einer genialen Richtigkeit und Sicherheit des Urtheils bewährt; die ἄσκησις endlich, die Schaarschmidt in der Ausführung ganz vermißt, wird ja ausdrücklich vom Anytos hervorgehoben, dessen Ansicht, daß die Tugend durch Uebung in der großen Schule des öffentlichen Lebens erworben werde, zunächst auf die der ἀληθὴς δόξα angehörende Tugend Anwendung findet, die durch jene Uebung zwar nicht ursprünglich entsteht, aber doch mächtig gefördert wird. Daß übrigens auch für die wahre, auf das Wissen gegründete Tugend in der platonischen Ethik neben der Lehre die beiden Momente der von Gott gegebenen Naturanlage und der Uebung eine nicht geringe Bedeu-

tung haben, braucht einem Kenner des Plato nicht erst gesagt zu werden. Wir können nun wohl, da der Hauptanstoß beseitigt ist, getrost einem jeden vorurtheilsfrei an unsern Dialog herantretenden Leser überlassen, ob er in diesem einfach schönen, recht wie aus einem Guß hervorgegangenen, mit der strengsten Symmetrie der Theile die feinste Ausführung der Einzelnheiten verbindenden Kunstwerke mit Schaarschmidt eine aus Theätet, Phädros, Phädon, Gorgias, Protagoras zusammengestoppelte Flickarbeit eines Nachahmers finden und selbst die untadelhafte, des großen Meisters vollkommen würdige Charakterzeichnung verfehlt nennen will. Da soll auch die Gestalt des Menon aus Xenophon herübergenommen seyn, aber aller individuellen Beseelung entbehren, sein freundschaftliches Verhältniß zum Anytos, dem erbitterten Feinde der Sophisten, undramatisch, die persönliche Begegnung des Sokrates mit dem letzteren unhistorisch, seine Vertheidigung der Sophisten gegen dessen Angriffe unsokratisch und das Urtheil, das er über diesen seinen persönlichen Feind und Verfolger gegen Menon ausspricht, viel zu matt und milde, Anytos selbst auch im Vergleich zu der Rolle, die er im Prozeß des Sokrates spielte, nicht scharf genug gezeichnet seyn. Von dem Allen ist nun grade das Gegentheil richtig. Die Charakteristik des Menon, dieses nach Bildung strebenden Junkers, wie ihn K. F. Hermann treffend bezeichnet, gehört gewiß zu den gelungensten Plato's und ist voll frischer, individueller Färbung; ein Fälscher, der den Menon nur aus dem Xenophon, der so viel Uebles über ihn zu berichten weiß, gekannt hätte, würde gewiß sein Bild dem xenophontischen ähnlicher gehalten, es mehr in's Schwarze gemahlt haben, während Plato, ohne jener späteren Ausartung direct zu gedenken, uns in seiner maßvollen Schilderung des bildungslustigen, nicht talentlosen, aber noch völlig unentwickelten jungen Mannes doch überall die Keime seiner fehlerhaften Neigungen, des Ehrgeizes, der Herrschsucht, der Eitelkeit, verbunden mit ungenügendem Wahrheitssinn und wissenschaftlicher und sittlicher Grundsatzlosigkeit, durchblicken läßt. Daß er ein Gastfreund des Anytos war, mag

geschichtlich seyn, wird aber trefflich vom Plato verwerthet, um die Wahlverwandtschaft eines aller Philosophie und allem idealen Streben abholden, selbstgenügsamen Philisterthums und eines ebenso selbstgenügsamen und ideenlosen, dabei aber mit vornehmer Herablassung etwas mit allgemeiner Bildung und Sophistik kokettirenden Junkerthums echt dramatisch darzustellen; denn daß er in ihm nicht etwa einen Sophisten in seinem Hause beherbergte, wußte Anytos wohl gut genug. Wer kann denn aber beweisen, daß Sokrates mit diesem nie persönlich zusammengekommen sey? und gesetzt, daß eine solche Begegnung zwischen beiden nie stattgefunden hätte, so durfte sie Plato wohl hier, wie er in vielen ähnlichen Fällen thut, als Künstler zu seinem Zwecke erdichten. Einem Manne wie Anytos gegenüber, der Philosophie und Sophistik in gleicher Weise verketzert und doch eingestehen muß, beide gar nicht zu kennen, durfte wohl auch Sokrates die Sophisten in Schutz nehmen, die doch wenigstens die Frage nach dem Wissen anregten und daher nicht von völligen Ignoranten verurtheilt werden durften. Im Uebrigen wird doch die gehässige Stimmung des Anytos gegen Sokrates, die in der seine Rede abschließenden unverhüllten Drohung hervortritt und deutlich genug auf die Anklage hinweist, ebenso entschieden betont, als überhaupt sein Bild in nichts weniger als anziehenden Farben, aber ohne grelle und leidenschaftliche Uebertreibung, ganz der maßvollen Kunst unseres Dialogs gemäß, gehalten ist. So ist denn auch das Urtheil, das Sokrates unmittelbar nach jenen Drohworten gegen Menon über den Mann ausspricht, durchaus nicht matt, sondern in würdiger und milder Form ernst und strenge genug. Auch das soll sich für den Sokrates nicht schicken, daß er bei der Aufstellung eines Gleichnisses für die Methode einen naturwissenschaftlichen Gegenstand wähle; sagt denn aber der platonische Sokrates nicht auch in den nie bezweifelten Dialogen sehr Vieles, was der wirkliche nie gesagt hat und sagen konnte? Wir nehmen übrigens gern das Zugeständniß Schaarschmidt's hin, daß der Menon dem Geiste der platonischen Philosophie näher stehe, als

Kratylos, Sophistes, Politikos und deshalb wohl auch bereits vor dem Bekanntwerden der aristotelischen Schriften verfaßt sey. Einem anderen Orte mag es vorbehalten bleiben nachzuweisen, daß, was sich hier mit anderen Dialogen Uebereinstimmendes findet und deshalb von unserem Kritiker, wie gewöhnlich, für Plagiat erklärt wird, überall im genauesten Zusammenhange mit den Entwicklungen der eigenthümlichen, im Menon vorgetragenen Gedanken steht und nirgends die Spur willkürlicher Entlehnung und Uebertragung verräth.

Summarischer verfährt die negative Kritik mit der zweiten Heptas, mit jenen sieben kleineren, bereits von Ast und theilweise von Zeller, der jedoch später seine Zweifel zurückgenommen hat, verworfenen Dialogen. Doch ergeht nicht über alle derselbe strenge Richterspruch. In der Apologie und dem Kriton tritt doch der sokratisch-platonische Geist unserem Kritiker so mächtig entgegen, daß er sie gleichsam von der Instanz freispricht und das Urtheil dem subjectiven Belieben der Leser anheimgiebt; ein Zugeständniß, das wir dankbar annehmen, da es uns der Nothwendigkeit überhebt, an diesem Orte das subjective Gefühl, das wohl bei den meisten Lesern für diese beiden trefflichen Schriften, die man ja immerhin mit Schleiermacher Gelegenheitsschriften nennen mag, zeugen wird, durch objective Gründe zu befestigen. Desto schlimmer ergeht es nun der anmuthigen Trias Lysis, Charmides und Laches, diesen fein und sauber gearbeiteten essays unseres Dichterphilosophen, in denen uns sein durch Sokrates angeregtes Ringen nach Gewißheit über wichtige ethische Probleme noch mit aller jugendlichen Frische und Formenfülle entgegentritt. Ueber sie leert Schaarschmidt die ganze Schale seines kritischen Zorns. Den Lysis hat ein Fälscher verfaßt, der sich gedrungen fühlte, einige Stellen aus dem Abschnitte der nikomachischen Ethik, der von der Freundschaft handelt, auszubeuten und zu einem platonisirenden Dialog, zu einem Cento aus xenophontischen, platonischen und pseudoplatonischen Reminiscenzen, namentlich aus Phädros, Symposion und Euthydemos auszuspinnen, der im-

Uebrigen eitel Sophistereien und Negationen enthält. Vielleicht fügte derselbe Mann, sich der aristotelischen νόησις νοήσεως erinnernd, in gleichem Geiste den Charmides hinzu, zu welchem er das Material theils aus dem Xenophon, theils aus dem platonischen Symposion und verschiedenen anderen Dialogen entlehnte. Ein zweiter Geselle ähnlichen Schlages verarbeitete dann in ähnlicher Weise ein paar Stellen jener Ethik, in denen von der Tapferkeit die Rede ist, zu einem außerdem noch aus Protagoras und Symposion, ja sogar aus den Bastardschriften Menon, Euthydemos und Philebos zusammengestoppelten Schriftchen, das er Laches nannte. Wäre es nicht barmherziger gewesen, den drei geschwisterlichen Dialogen doch denselben Vater zu lassen, auch wenn dieser Vater nicht Plato war? — Im Lysis soll an die Stelle des platonischen Eros der flachere, noch dazu aus Aristoteles entlehnte Begriff der φιλία getreten seyn; aber dieser Begriff ist keine Verflachung des Eros, er ist eben ein ganz anderer, und die unläugbare Vermischung beider allerdings nahe verwandten Verhältnisse im Lysis, so daß die Liebe, deren wahre, ideale Bedeutung sich erst im Phädros und Symposion enthüllt, hier noch ganz mit der Freundschaft identifizirt wird, ist doch wohl am leichtesten aus dem Streben des jungen Plato zu erklären, die etwas nüchternen Ansichten des Sokrates über die Freundschaft zu vertiefen, was er eben dadurch zu erreichen glaubte, daß er sie mit dem Pathos der Liebe erfüllte, über deren Wesen ihm damals die ersten, schon an das Symposion anklingenden Ahnungen aufstiegen. Eine minder befangene Kritik würde doch schon deshalb Bedenken getragen haben, aus der zum Theil wörtlichen Uebereinstimmung des Lysis mit dem Aristoteles in den Aporieen über den Grund der Freundschaft auf eine Entstehung des ersteren aus dem letzteren zu schließen, weil ein Schriftsteller, der überhaupt einen vernünftigen Zweck bei seiner Arbeit hatte, dem Aristoteles gewiß noch weiter gefolgt wäre und auch seine Unterscheidung der drei an sittlichem Werthe so verschiedenen Arten der Freundschaft aufgenommen hätte, da er nur auf diese Weise meinen konnte, den

Plato in einer von diesem nicht erschöpften Frage durch Aristoteles ergänzt oder, wenn er entschieden eine Fälschung beabsichtigte, dem älteren Philosophen die reiferen Ansichten des jüngeren untergeschoben zu haben. Nun aber beschränkt sich die Uebereinstimmung auf jene Aporieen, in der Begriffsentwicklung aber gehen beide Darstellungen sogleich völlig auseinander. Ueber die Negationen und Sophistereien im Lysis, die bereits Ast so anstößig waren, habe ich in meiner Einleitung gesprochen, und glaube, ohne den Text zu pressen, dargethan zu haben, daß doch aus jenen scheinbaren Gegensätzen, die einander, sobald man sie einseitig auffaßt, aufheben, aus jenen immer wiederholten Negationen bereits gewonnener Resultate, zuletzt ein ganz positives, unverächtliches und durchaus platonisches Gesammtergebniß hervorgeht, und daß es auch mit den Sophistereien, wenn man, wie billig, einzelne verfehlte Gedankenspiele dem jungen Verfasser zu Gute hält, nicht so schlimm aussieht. Wenn nun aber Schaarschmidt dem Verfasser den schweren Vorwurf macht, daß er seinen Sokrates den Hippothales anweisen lasse, wie er es anfangen müsse, sich des Gegenstandes seiner unsauberen Leidenschaft zu bemächtigen, was denn allerdings nicht bloß unplatonisch und unsokratisch, sondern absolut unsittlich wäre, so verkennt er zuerst ganz die Ironie des kurzen Gespräches des Sokrates mit jenem verliebten Gecken, dem ja sogleich in der ersten Unterredung mit dem Lysis ein tiefer, sittlicher Ernst entgegentritt, sodann übersieht er, daß Plato seinen Sokrates ja auch im Phädros und Symposion in einer Weise, die uns Neuere unangenehm berührt, zuerst fast anerkennend auf eine falsche Erotik eingehen läßt, um sich von ihr aufsteigend zur idealen Liebe zu erheben. — Beim Laches gesteht Schaarschmidt die Möglichkeit zu, daß Aristoteles denselben schon gekannt und stillschweigend corrigirt habe, indessen liege es doch unendlich näher anzunehmen, daß der Verfasser des Laches erst durch das Medium der aristotelischen Sätze zu Plato zurückgegriffen habe. Doch soll auch hier das Resultat ein rein negatives, die Charakterzeichnung verfehlt, nichts originell, son-

dern so gut wie Alles aus andern, sogar pseudoplatonischen Dialogen entlehnt seyn, die Darstellung überdies an Lahmheit, Weitschweifigkeit und Wiederholungen aller Art leiden. Nun, ein negatives Resultat ist es doch wohl grade nicht, wenn nicht nur der sokratische Tugendbegriff auch auf die Tapferkeit, die sich am sprödesten gegen denselben zu verhalten scheint, ausgedehnt wird, sondern auch auf dialektischem Wege die wesentlichsten Momente dieser Tugend, die den anderen Tugendformen gegenüber ihre eigenthümliche Sphäre bilden, gewonnen werden, wobei freilich auch hier an den denkenden Leser die Anforderung gestellt wird, die einzelnen Negationen und in ihrer Einseitigkeit verwerflichen Bestimmungen zur Totalität eines alle diese einzelnen Momente in sich aufnehmenden und durch die Einheit des Wissens beherrschenden Begriffes zusammenzufassen. Wer dies thut, wird dann auch bald sehen, daß der Laches neben dem Protagoras, der dieselbe Aufgabe in Beziehung auf die Tapferkeit nur ganz im Großen und Allgemeinen löst, keineswegs überflüssig ist, sondern denselben durch ein spezielleres Eingehen auf das Wesen dieser Tugend ergänzt, womit übrigens der Frage nach der Zeitfolge beider Dialoge durchaus nicht vorgegriffen werden soll, da sich recht wohl denken läßt, daß der kleinere Dialog in dem größeren, der eben deshalb über diesen Punkt kürzer seyn durfte, schon vorausgesetzt wird. Aber auch darin stimmen doch die drei Dialoge mit einander überein, daß die verschiedenen Seiten des gesuchten ethischen Begriffes zugleich plastisch in lebensvollen Persönlichkeiten dargestellt werden, wie hier die beiden Feldherrn jeder ein einzelnes Moment der Tapferkeit repräsentiren, die aber erst im Sokrates, dessen auch im Kriege bewährte Tapferkeit daher hier nothwendig zur Sprache kommen mußte, als wahre, bewußte Tugend erscheint. Wenn Schaarschmidt in dem Auftreten des Laches und des Nikias gegeneinander attische Feinheit vermißt, so möchten wir die Bemerkung gegenüberstellen, daß jene Feinheit eine oft rücksichtslose Derbheit und unverblümte Freimüthigkeit keinesweges ausschließt, wovon uns nicht nur die Werke der alten Komödie,

deren Geist in vielen platonischen Dialogen lebt, sondern auch solche dieser Dialoge, in denen übrigens der feinste Conversationston herrscht, genügende Beispiele bieten. Die große Breite der einleitenden Reden, die übrigens im reinsten epischen Styl gehalten sind, mag man einen Fehler gegen die Architektonik des Gespräches nennen; aber warum soll denn Plato diesen Fehler zu einer Zeit, wo seine Kunst noch nicht ausgebildet war, nicht selbst begangen haben? Ist doch auch die Jugend redselig, wie das Alter, obgleich in anderer Weise. Welcher Widerspruch zwischen dem Lobe, das dem Sokrates von allen Personen des Dialogs gespendet wird, und seinem dürftigen Auftreten, wie seiner Rathlosigkeit stattfinden soll, können wir nicht einsehen, da sein Auftreten eben kein dürftiges, sondern ein seiner durchaus würdiges ist und die scheinbare Ablehnung, dem Lysimachos und Melesias einen Rath über die Erziehung ihrer Söhne zu ertheilen, doch gewiß nicht ernstlich als ein Geständniß eigener Rathlosigkeit, sondern ironisch gemeint ist, wie klar genug aus dem Schluß hervorgeht, wo Sokrates sich ausdrücklich dem Lysimachos zu weiteren Besprechungen über diesen Punkt zur Verfügung stellt. Was aber doch auch hier wieder Alles aus andern Schriften entlehnt seyn soll! Da wird zunächst der Protagoras herangezogen, weil auch dort der jüngere Sokrates dem Greisenalter siegreich gegenübertrete, als könnten die beiden unbedeutenden Greise unseres Dialogs, die ja überdies sich so gern vom Sokrates wollen belehren lassen, in Parallele gestellt werden mit dem Protagoras! Sodann das Symposion, weil der hier vom Laches kurz erwähnte tapfere Rückzug des Sokrates von Delion dort ausführlich vom Alkibiades erzählt wird; aber eine so charakteristische Thatsache durfte Plato doch wohl zweimal in verschiedenem Zusammenhange anführen; grade in jenem Zuge der Erzählung des Alkibiades, daß Sokrates bei jener Gelegenheit selbst den Laches an Besonnenheit übertroffen habe, mag ein Rückblick auf die Worte des Laches liegen, der natürlich diese für ihn ungünstige Vergleichung nicht angestellt hatte. Aber auch unplatonische Dialoge zu plündern soll unser Fälscher

nicht verschmäht haben; den Menon, weil auch dort Melesias und Lysimachos genannt werden und weil dort ein Kriegsmann, nämlich Menon — was er aber in jenem Gespräche noch gar nicht ist — eingeführt wird, wie hier Laches und Nikias! Darüber ist denn freilich weiter nichts zu sagen. Sodann den Euthydemos, weil dort Kriton ebenfalls den Sokrates wegen der Erziehung seiner Söhne um Rath fragt, was doch gewiß von vielen Vätern geschah. Ja sogar den Philebos, weil dort der λόγος personifizirt wird, wie hier die Tapferkeit! Gehören denn nicht solche Personificationen abstracter Begriffe recht eigentlich zu der oratorischen Kunst Plato's? Ja, weil einmal das Suchen der Wahrheit in der Republik mit der Jagd verglichen wird und dies Bild sich auch in vier andern Dialogen, unter denen der Laches, findet, so sollen diese vier Dialoge schon deshalb verdächtig seyn! Also nur Plato darf keine Lieblingsbilder haben, die man andern Philosophen, Dichtern, Rednern, noch nie verargt hat! — Am schlimmsten geht es dem Charmides; hier ist Alles Sophisterei, Negation, Karrikatur und dabei Ueberfluß an Plagiaten! Die ἐπιστήμη ἐπιστήμης soll, wie gesagt, aus der aristotelischen νόησις νοήσεως stammen, wo man doch lieber annehmen wird, daß Aristoteles in dem platonischen Dialog die erste Anregung zu jenem Gedanken gefunden habe, grade wie auch die aristotelische Psychologie die αἴσθησις αἰσθήσεως, die im Charmides einmal hingeworfen wird, wieder aufnimmt. Auch hier darf ich wohl im Betreff der Negationen und Sophistereien auf meine Einleitung verweisen. Natürlich kann ich meine Ansicht über den philosophischen und künstlerischen Werth des Dialogs, dessen Nachconstruction ich dort versucht habe, Niemandem aufdringen, sondern nur jeden Leser auffordern, unbefangen und ohne sich durch die negative Kritik von vorn herein das Urtheil trüben zu lassen, an denselben heranzutreten, wo dann doch wohl mancher mit mir den echten Plato wiederfinden und sich auch hier nicht an einzelnen Uebertreibungen des die richtige Methode noch suchenden Denkers stoßen wird. Die gerügte schablonenhafte Aehnlichkeit

der Personen des Charmides mit denen des Lysis, die dann wieder auf den Protagoras zurückführen sollen, indem überall Sokrates zugleich mit einem wißbegierigen Jüngling und mit einem Sophisten zu thun habe, wird dann bald als eine mit großer individualisirender Kunst und ganz eigenthümlicher Charakterzeichnung ausgeführte Behandlung eines in den meisten Werken der ersten schriftstellerischen Periode Plato's, aber immer in neuen Wendungen wiederholten Motivs erscheinen, das in dem Gegensatze eines schon bis auf einen gewissen Grad mit sich fertigen, älteren Gesprächsgenossen und eines strebenden, für Belehrung empfänglichen Jünglings besteht. Ueberall berührt uns ja sonst in der Kunst diese Wiederkehr gewisser Motive in gewissen Bildungsgraden der Künstler wohlthätig und man denkt dabei nicht sogleich an Nachahmer oder Fälscher. Noch im Kratylos und Theätetos finden wir denselben Gegensatz viel schärfer betont, als grade im Protagoras, wo doch der junge Hippokrates, als der große Redekampf mit dem Sophisten beginnt, ganz zurücktritt. Freilich wird der so anmuthig in seiner Bescheidenheit und jugendlichen Wißbegierde geschilderte Charmides ein stumpfer Jüngling genannt, während doch seine Antworten nichts weniger als Stumpfheit zeigen. Kritias soll hier ein bloßer Sophist seyn, ganz verschieden von jenem im Timäos und dem nach ihm benannten Bruchstück, wo er fast auf gleicher Stufe mit Sokrates und Timäos stehe; aber bei der streng wissenschaftlichen Haltung jener beiden Dialoge durfte seine Charakteristik wohl zurücktreten, während er hier gewiß nach dem Leben, nicht grade als Sophist, aber als feiner Weltmann und geistreicher Denker geschildert wird, als ein Mann von esprit, dem nur Tiefe und sittliche Kraft fehlt, um den Sokrates ganz zu verstehen. Plato hat das Bild seines Oheims, wie er in seinen besseren Tagen war, hier weder idealisirt noch entstellt; seine späteren Ausartungen und Unthaten hier vorausgreifend auch nur anzudeuten, durfte er sich wohl ersparen. Wenn aber der durch und durch aristokratische Plato hier ein paar Worte zum Lobe seines Geschlechts, dem ja auch Solon angehörte,

fallen läßt, wer wird darin doch sogleich eine eitle, des großen Mannes unwürdige Prahlerei finden wollen? Am schlimmsten aber wird der arme Sokrates als unreiner Erotiker gehofmeistert, weil er einen Augenblick durch die wunderbare Schönheit des Charmides ganz außer sich gekommen zu seyn bekennt. Ist es denn aber möglich, die ironische Färbung der ganzen Stelle zu verkennen? und gesetzt, es wäre dem Sokrates, dem ja nirgends ein lebhaftes Gefühl für schöne Körperformen abgesprochen wird, damit Ernst gewesen, so verdient er doch gewiß wegen einer momentanen, durch den Anblick einer seltenen Schönheit hervorgerufenen und sofort wieder zurückgedrängten Gefühlsaufwallung nicht den Tadel einer unsittlichen Erotik, am wenigsten der platonische, der im Phädros den ersten Eindruck des sinnlich Schönen, ehe noch der Geist sich auf sich selbst und die Idee des Schönen besinnt, in recht grellen und sinnlichen Farben schildert. Daß übrigens die ähnliche, aber viel allgemeiner gehaltene Einführung des Charmides bei Xenophon und die Wiederkehr einiger auch dort vorkommenden, hier doch in einem ganz andern Zusammenhange auftretenden Begriffsbestimungen nichts beweisen, brauchen wir wohl nicht zu wiederholen. — Am leichtesten könnten wir der Kritik die beiden letzten Glieder dieser Gruppe, den kleineren Hippias und den Euthyphron, Preis geben, die an Kunstwerth und philosophischem Gehalt weit hinter jenen fünf zurückstehen; indessen fällt bei dem Hippias doch das Zeugniß des Aristoteles ins Gewicht, der ihn schwerlich citirt hätte, wenn er ihn für unplatonisch hielt; auch läßt sich, da sonst nichts Unplatonisches darin vorkommt, der Beweis schwer führen, daß Plato nicht als angehender Sokratiker das Schriftchen als einen leichten, gar nicht für die Oeffentlichkeit bestimmten Entwurf könnte verfaßt haben, um sich über die schwierigen sokratischen Sätze, daß Niemand mit Absicht und Bewußtseyn sündige und jedes böse Thun Unwissenheit sey, wie die Tugend Wissen, nach Kräften klar zu werden. Sokrates erscheint dabei durchaus nicht sophistischer, als in dem ähnlichen Gespräche mit Euthydemos bei

Xenophon, wo ebenfalls das Paradox, daß der wissentlich Lügende besser sey als wer es unwissentlich thue, zuletzt wieder zu der Wahrheit zurückführt, daß Niemand, der das Böse als solches kenne, es wollen und thun könne, was ja auch am Schluß des Hippias verständlich genug angedeutet wird. Auch das Thema des Euthyphron ist des Plato keineswegs unwürdig, der Gegensatz der wahren und falschen Frömmigkeit, der allerdings mehr in Andeutungen, als in vollständiger Entwicklung behandelt wird, aber doch die dialektische Kunst und den Geist Plato's durchaus nicht so entschieden vermissen läßt, daß es unplatonisch seyn müßte. Das nächste Motiv desselben mag die Verurtheilung des Sokrates wegen angeblicher Unfrömmigkeit gewesen seyn, der aber die kleine Schrift, wenn sie platonisch ist, nicht sofort gefolgt, sondern erst zu einer Zeit verfaßt seyn wird, wo die Ideenlehre bereits eine festere Gestaltung in Plato's Geiste annahm. Denn das immer sich selbst Gleiche des ὅσιον und ἀνόσιον, das hier von den einzelnen frommen oder unfrommen Handlungen ausdrücklich unterschieden wird, ist doch gewiß nicht, wie Schaarschmidt meint, die Idee der einzelnen gerechten und ungerechten That, was nach Plato eine Unmöglichkeit wäre, sondern, wie immer, die über allem Einzelnen stehende, substantielle Totalität beider Begriffe. Doch, wie gesagt, wir begehen grade keinen Raub an Platon, wenn wir ihm diese beiden Dialoge nehmen.

Wie nun im Leben und in der Wissenschaft keine Negation einen Werth hat, die nicht wieder zu einer Position führt, so kann auch der negirenden platonischen Kritik die Aufgabe nicht erspart werden, den wirklichen Ursprung der von ihr verworfenen Dialoge nach Kräften zu ermitteln. Denn wenn wir ihr auch nicht zumuthen wollen, sich mit Vermuthungen über die Namen der Männer abzumühen, die wohl so bedeutende Werke verfaßt haben könnten, so wird sie doch nicht unterlassen dürfen, für jeden Dialog sowohl seine Entstehungszeit, als die philosophische Richtung, der er angehört, so wie die seine Abfassung motivirende Tendenz mit annähernder Sicherheit zu bestimmen.

Obgleich nun Schaarschmidt hie und da Vermuthungen über diese Punkte aufstellt, so ist doch der Boden, auf dem er sich dabei bewegt, so schwankend, daß er nirgends einen festen Halt gewährt. Die meisten jener Dialoge sollen einem nebelhaften Zwischenreiche angehören, einer Zeit die etwa zwischen dem Tode des Plato und dem des Aristoteles liegt und einer Richtung, die von beiden großen Philosophen manches aufnahm, ohne sich entschieden dem einen oder dem andern hinzugeben. Dabei wird nun eine ganze Reihe sich ablösender und ergänzender Fälscher oder Nachahmer vorausgesetzt. Den Reigen führt der Menon, an den sich der Euthydemos anschließt; beide gehören noch dem reinen Platonismus an, haben aber bereits Xenophon's Anabasis und Denkwürdigkeiten benutzt. Beide hatte der Verfasser des Kratylos vor Augen, der aber schon aus einer aristotelischen Schrift geschöpft hat. Unsicher ist die Abfassungszeit des Sophistes und Politikos, die gleich Irrlichtern auf diesem morschen Grunde herumhüpfen; denn bald sollen sie der nacharistotelischen Zeit angehören, der Politikos sogar schon stoische Einflüsse verrathen und bedenkliche Sympathieen mit dem macedonischen Cäsarismus durchblicken lassen, bald wieder wird doch für möglich gehalten, daß schon Aristoteles sie kannte und berücksichtigte, wo dann freilich nicht mehr in Frage gestellt werden durfte, daß der Stagirit wenigstens den Sophistes für ein platonisches Werk hielt. Der jüngste Dialog dieser Classe ist der Philebos, und doch wird auch er noch in die aristotelische Zeit fallen, wenn es wahr ist, daß er bereits dem Verfasser des Laches vorlag, von dem doch die Möglichkeit eingeräumt wird, daß Aristoteles ihn, als er seine Ethik schrieb, schon gekannt habe; dabei ist nur schwer zu begreifen, weshalb dieselbe Möglichkeit nicht auch für den Philebos gelten soll, wenn dieser wirklich dem Laches schon voranging. Später schrieb dann irgend ein Stümper den Lysis und Charmides, in denen platonische, pseudoplatonische, xenophontische und aristotelische Elemente durcheinander wirbeln. Die Zeit des kleineren Hippias und Euthyphron ist unbestimmbar. Der Parmenides endlich ist

von den drei übrigen dialektischen, ihm so nahe verwandten pseudoplatonischen Dialogen durch die Kluft eines Jahrhunderts getrennt und gehört, wie Ueberweg entschieden hat, der skeptischen Schule des Arkesilas an. Sollen wir nun wirklich das Wunderbare annehmen, daß so viele Männer, die zum Theil so bedeutende Schriften verfassen konnten, zu einer Zeit, wo Plato kaum todt war und Aristoteles noch lebte, sich namenlos und unentdeckt unter das weite Gewand Plato's sollten verborgen haben? oder an welchen der doch mit einiger Vollständigkeit uns überlieferten Namen der Schüler des Plato und Aristoteles möchten wir wohl Dialoge, wie Sophistes und Philebos, oder auch nur Kratylos und Menon anknüpfen wollen? Denn, um von den Schülern des Aristoteles zu schweigen, an welche in jenen Schriften gar nichts erinnert, so wird doch nicht leicht jemand an Speusippos oder Xenokrates denken wollen, die ganz andere Wege gingen. Vielleicht ließe sich da mit dem vielgewandten Herakleides Pontikos ein Abkommen treffen, der freilich wohl auch in etwa dem Plato untergeschobenen Schriften weniger mit seiner Mathematik und Astronomie zurückgehalten hätte, wenn nur nicht Schaarschmidt selbst uns diese letzte Zuflucht wieder entzöge durch die Annahme, daß alle jene Dialoge — nur die ganz evidente Identität des Verfassers des Sophistes mit dem des Politikos wird zugestanden — Werke verschiedener Scribenten seyen. Wie bedenklich es ist, den Parmenides bis in die Schule des Arkesilas hinabzurücken, darüber haben wir schon im ersten Artikel gesprochen. Nur für den Menexenos hat Ueberweg in dem Glaukon mit einer an Gewißheit grenzenden Wahrscheinlichkeit den Verfasser ausgemittelt. Aber auch abgesehen von den Namen, so müßten doch die philosophischen Richtungen, so wie die praktischen Tendenzen jener angeblich unplatonischen Schriften mit ähnlicher Sicherheit festgestellt werden können, wie wir beides bei den meisten der theils schon im Alterthum theils mit ziemlicher Uebereinstimmung von der neueren Kritik verworfenen zu thun im Stande sind. Denn

während z. B. Kleitophon, Theages, die Anterasten, zum Theil auch der zweite Alkibiades und die kleinen Gespräche über die Tugend und das Gerechte eine entschieden antiplatonische Richtung verfolgen, während Axiochos und Epinomis wenigstens aus der platonischen Bahn heraustreten, in welcher sich nur der erste Alkibiades und der größere Hippias ungeschickt genug bewegen, tritt außerdem noch bei Minos und Hipparchos, bei Sisyphos und Demodokos und in den meisten Briefen entschieden das Bestreben hervor, dem Plato monarchische Tendenzen unterzulegen, während er in andern als ein Mystagoge gleich dem Pythagoras erscheint und Sätze vertreten muß, die schon an Neuplatonismus anklingen. Aber keins von beiden, weder eine antiplatonische Richtung, noch eine bestimmte politische oder philosophische, des Plato unwürdige Tendenz ist in irgend einem der von Schaarschmidt athetirten Dialogen nachgewiesen worden; denn die im Sophistes, Politikos, Philebos angeblich vorhandenen Differenzen von dem echten Platonismus sind doch alle von der Art, daß wir sie auch auf keine andere Schule, auch nicht auf die aristotelische, zurückführen können; wie es aber mit der monarchischen Tendenz des Politikos stehe, haben wir oben gesehen. Somit dürfen wir wohl behaupten, daß Schaarschmidt die platonische Kritik allerdings durch viele geistvolle und scharfsinnige Bemerkungen, durch die Hervorhebung mancher bisher übersehenen Eigenthümlichkeiten und Schwächen einzelner Dialoge und durch die Anregung zu nochmaliger kritischer Durchforschung aller platonischen Schriften wesentlich gefördert, bleibende positive Ergebnisse aber nicht gewonnen hat.

Schaarschmidt meint, den herrlichen Dom des echten Schriftenthums Plato's von allen entstellenden Anbauten befreit zu haben, die bisher die wahre Schönheit des Meisterwerkes versteckten. Wir unsererseits fürchten, daß, wenn es ihm jemals gelingen würde, seine Ansicht zu der herrschenden zu machen, der gewaltige Bau halb zerstört und nicht nur manches schönen Schmuckes, sondern auch nothwendiger stützender, wöl-

bender und zusammenhaltender Glieder beraubt vor uns stehen würde.

Ueber den Begriff des Rechtes.

Von

Dr. Hermann Günther.

Während die empirisch gegebenen Rechtsverhältnisse, deren Inbegriff die positive Gesetzgebung ist, theils im Interesse der Befriedigung wandelbarer Bedürfnisse der Menschen errichtet sind, theils zur Abwehr der aus der Unlauterkeit und Unbeständigkeit menschlicher Gesinnungen entspringenden Uebelstände dienen, und daher nur so lange giltig seyn können, als die sie veranlassenden besonderen Ursachen wirksam sind, hat die Philosophie des Rechtes die Darstellung des an keinerlei einschränkende Bedingungen seiner Giltigkeit gebundenen Rechtes zur Aufgabe. Wenn hier demjenigen Rechte, welches Object der philosophischen Erkenntniß seyn soll, unbedingte Giltigkeit als unterscheidendes Merkmal beigelegt wird, so sollen damit das philosophische und das empirische Recht nicht etwa für zwei verschiedene, einander coordinirte Arten des Rechtes erklärt werden. Die Abhängigkeit von äußeren Bedingungen der Giltigkeit kann unmöglich als ein solches Merkmal des Rechtes, das eine begrifflich selbstständige Art desselben constituirte, betrachtet werden. Die unbedingte Giltigkeit ist ein Correlat des Rechtsbegriffes überhaupt. Dieser Satz ist eine unmittelbare Folgerung aus der Topik des Rechtsbegriffes. Das Recht als solches steht im Gegensatze zur Willkühr. Dieser Gegensatz ist nur unter der Voraussetzung der unbedingten Giltigkeit des Rechtes ein vollständiger. Unbedingte Giltigkeit als Prädicat einer rechtlichen Norm ist diejenige Beschaffenheit derselben, vermöge deren sie auf dem Gebiete, für welches sie als Norm dient, jeden Gebrauch der Willkühr unmöglich macht. Wieviel einer rechtlichen Norm fehlt, um unbedingt giltig zu seyn, soviel Raum für willkührliches Handeln

läßt sie offen. Es ist also das Interesse der Vollständigkeit des begrifflichen Gegensatzes von Recht und Willkühr, welches die Annahme der unbedingten Giltigkeit des Rechtes als Correlates des Rechtsbegriffes überhaupt nothwendig macht. Der Begriff des unbedingt giltigen Rechtes ist nichts Anderes als der mit voller Strenge gedachte Rechtsbegriff überhaupt; das empirische Recht aber ist eine unvollkommene, dem Begriffe des Rechtes unangemessene Gestaltung desselben. Das unbedingte Recht ist das Correctiv des empirischen Rechtes, vermittelst dessen dieses letztere zur Angemessenheit an den reinen Begriff des Rechtes gebracht werden soll. Aus der Untheilbarkeit des Rechtsbegriffes folgt, daß auch die Sphäre seiner Anwendbarkeit eine untheilbare sey. Unter dem von der Philosophie des Rechtes darzustellenden unbedingten Rechte kann daher nicht ein Inbegriff rechtlicher Normen zu verstehen seyn, die sich auf ein ganz anderes Gebiet von Willensverhältnissen erstreckten, als dasjenige ist, auf welchem das empirische Recht sich bewegt, sondern das Gebiet der Anwendbarkeit der philosophisch-rechtlichen Normen deckt sich ganz und gar mit der Sphäre der Anwendbarkeit der empirisch-rechtlichen Normen. Da das Recht im philosophischen Sinne nichts Anderes ist als ein Inbegriff derjenigen rechtlichen Normen, welche sich ergeben, wenn der allgemeine Begriff des Rechtes in seiner vollen Strenge angewendet wird, so würde die Behauptung, daß das philosophische Recht auf eine ganz andere Sphäre von Willensverhältnissen sich erstrecke, als das empirische, zu der ungereimten Annahme führen, daß auch der allgemeine Begriff des Rechtes eine von dem Gebiete der Anwendbarkeit der empirisch-rechtlichen Normen verschiedene Sphäre seiner Anwendbarkeit verlange, während das empirische Recht doch unmöglich anders, als durch eine, wenn auch unvollständige, Anwendung der im allgemeinen Begriffe des Rechtes enthaltenen Forderungen entspringen kann. Ein zweiter Beweisgrund dafür, daß die Normen des philosophischen und des empirischen Rechtes auf die nämliche Sphäre der Anwendbarkeit angewiesen sind, liegt in folgendem Momente. Der Forderung

einer eigenthümlichen Sphäre der Anwendbarkeit für die Normen des unbedingt giltigen Rechtes kann doch nur die Meinung zu Grunde liegen, daß der Begriff des unbedingt giltigen Rechtes eine dem Charakter der Unbedingtheit gleichartige Sphäre seiner Anwendbarkeit beanspruche. Nun aber ist die unbedingte Giltigkeit der rechtlichen Normen doch nicht eine der Sphäre der Anwendbarkeit derselben zukommende Beschaffenheit, sondern lediglich ein Prädicat der normirenden Kraft der rechtlichen Bestimmungen. Ist aber ausschließlich der Grad der normirenden Kraft einer rechtlichen Bestimmung dasjenige, welches macht, daß ihr das Prädicat der unbedingten Giltigkeit beigelegt werden kann, so folgt, daß bei der Erwägung der Bedingungen, unter denen einer rechtlichen Norm das Merkmal unbedingter Giltigkeit zukommen kann, die Beschaffenheit der Materie dieser Norm überhaupt nicht in Betracht komme. Es steht daher der Möglichkeit, die Materie der empirischen Rechtsverhältnisse zugleich als Materie unbedingt giltiger rechtlicher Normen aufzufassen, nicht das mindeste Bedenken entgegen.

Das unbedingte und das empirische Recht haben sowohl die Prinzipien, nach denen beurtheilt werden soll, was Recht ist, als auch die Sphäre ihrer Anwendbarkeit mit einander gemein. Der Sitz des Unterschiedes zwischen dem unbedingten und dem empirischen Rechte kann mithin nur in der Verschiedenheit des Grades von Consequenz gesucht werden, mit welcher das erstere und das letztere die in dem allgemeinen Begriffe des Rechtes liegenden Forderungen auf die empirisch gegebene Materie möglicher Rechtsverhältnisse anwenden. Ein System des unbedingt giltigen Rechtes kommt also dadurch zu Stande, daß die als Materie möglicher Rechtsverhältnisse empirisch gegebenen Beziehungen menschlicher Willen zu einander den im Begriffe des Rechtes überhaupt enthaltenen Forderungen vollkommen gemäß gemacht werden.

Jeder Versuch, das System des unbedingten Rechtes darzustellen, sieht sich also darauf angewiesen, zunächst auf Erkenntniß des Inhaltes des Rechtsbegriffes hinzuarbeiten.

Die vollständige Kenntniß des Inhaltes eines Begriffes ist nur durch eine genetische Definition desselben erreichbar. Eine genetische Definition des Rechtsbegriffes kann nur in der Angabe der Prinzipien bestehen, durch deren Anwendung auf die gegebene Materie möglicher Rechtsverhältnisse diese letzteren überhaupt entstehen, d. h. in der Angabe der Kriterien des als Recht Anzuerkennenden. Jede genetische Definition ist zugleich synthetisch. Schon die Erwägung der logischen Erforderniße also, welche einer den Inhalt des Rechtsbegriffes darstellenden Erklärung zukommen müssen, zeigt, daß, wenn es sich um den Inhalt des Rechtsbegriffes handelt, nicht bei dem empirisch gegebenen, durch Abstraction aus den thatsächlich vorhandenen Rechtsverhältnissen entstandenen Rechtsbegriffe, der nur eine Namenerklärung des Rechtes enthalten kann, stehen geblieben werden dürfe. Der empirisch gegebene Rechtsbegriff sagt nur aus, daß im Falle einer Collision mehrerer Willen eine die Willkühr der Collidirenden bindende Norm errichtet werden müsse. Er giebt aber nicht zugleich die Kriterien dessen an, was den Inhalt einer solchen Norm bilden müsse. Wenn der empirisch gegebene Rechtsbegriff zugleich als Erkenntnißprinzip der Beschaffenheit jeder rechtlichen Norm als solcher sollte gebraucht werden können, so müßte das empirisch giltige Recht zugleich ein unbedingt giltiges seyn. Die Einsicht in die Kriterien des Rechtes verlangt also ein synthetisches Erkenntnißverfahren. Die Hoffnung, diese Einsicht durch die Analysis eines irgendwie empirisch gegebenen Rechtsbegriffes zu gewinnen, wäre gleichbedeutend mit dem Unternehmen, die Kriterien des Rechtes aus der Beschaffenheit der thatsächlich geltenden rechtlichen Normen zu abstrahiren. Denn dieser gegebene Rechtsbegriff könnte eben nichts Anderes seyn als ein Abstractum aus den empirisch giltigen Rechtsverhältnissen. Dann würde das empirisch giltige Recht für ein unbedingt giltiges genommen. Nur wenn ein Begriff des unbedingt giltigen Rechtes empirisch gegeben werden könnte, würde die Analysis des gegebenen Rechtsbegriffes zur Erkenntniß der Kriterien jeder rechtlichen Norm als solcher füh-

ren. — Daß hier der Untersuchung über den Inhalt des Rechtsbegriffes die Erörterung der Frage vorausgeschickt wird, ob dieser Inhalt auf analytischem oder auf synthetischem Wege zu erkennen sey, hat, wie das eben Gesagte beweist, keineswegs ein bloß logisches Interesse. Die Behauptung eines analytischen Ursprunges der Einsicht in die Kriterien des Rechtes fiele zusammen mit der Behauptung, daß die Erkenntniß dieser Kriterien aus der Beschaffenheit der empirisch giltigen rechtlichen Normen sich abstrahiren lasse. Die Annahme, daß der Inhalt des Rechtsbegriffes auf analytischem Wege erkennbar sey, setzt nichts Geringeres auf das Spiel, als alle Möglichkeit einer Philosophie des Rechtes; denn diese beruht gerade auf der Voraussetzung, daß die Erkenntniß des Rechtes unabhängig von dem, was empirisch als Recht gegeben ist, sich müsse gewinnen lassen. Die Unzulässigkeit des Verfahrens, durch analytische Verdeutlichung der aus den empirisch giltigen rechtlichen Normen abstrahirten Namenerklärung des Rechtsbegriffes die Kriterien des Rechtes entwickeln zu wollen, läßt sich aber auch noch durch anderweite Reflexionen darthun. Wenn nämlich die bloße Namenerklärung des Rechtes, daß es nothwendig sey, die Kollision der Willkühr der einander Behandelnden durch Errichtung bindender Normen für diese Willkühr zu beseitigen, zur Erkenntniß der Kriterien des Rechtes untauglich ist und in Folge davon die Forschung nach dem Inhalte des Rechtsbegriffes sich auf den synthetischen Erkenntnißweg gewiesen sieht, so kann dieses synthetische Erkenntnißverfahren unmöglich in etwas Anderem bestehen, als darin, daß zu dem durch die Namenerklärung des Rechtsbegriffes constatirten Daß der Nothwendigkeit bindender Normen die Gründe der Auctorität dieser Forderung aufgesucht werden. Jede mit der Prätension einer rechtlichen Norm auftretende Bestimmung muß zugleich die Gründe der Auctorität, mit welcher sie der Willkühr gebietet, bei sich führen; eben dadurch, daß sie diese Gründe enthält, erweist sie ihre Fähigkeit zur Würde einer rechtlichen Norm. Die Kriterien jeder rechtlichen Norm als solcher bestehen also darin, daß sie

Rechtfertigungsgründe ihres Anspruches, der Willkühr, an die sie sich wendet, unbedingt zu gebieten, in sich schließt. Nun kommt auf dem Gebiete der Gesetze der Handlungen lediglich den sittlichen Ideen die Würde unbedingter Giltigkeit zu; andere unbedingt giltige Gesetze des Handelns sind undenkbar. Soll es also unbedingt giltige rechtliche Normen geben, so müssen sie die Auctorität, mit der sie gebieten, von den sittlichen Ideen entlehnen. Die Kriterien einer rechtlichen Norm bestehen hiernach darin, daß der materielle Gehalt dieser Norm, er mag übrigens seyn, welcher er wolle, so beschaffen sey, daß die sittlichen Ideen sich als Motive der Beobachtung dieser Norm gebrauchen lassen. Welches nun diese gesuchte Beschaffenheit der rechtlichen Normen sey, wird sich im Verlaufe der Erörterung zeigen. Hier soll nur darauf hingewiesen werden, daß die Behauptung einer synthetischen Erkenntniß der Kriterien des Rechtes nothwendig auf die Annahme eines inneren Zusammenhanges der Idee des Rechtes mit den sittlichen Ideen führe, während die Behauptung eines analytischen Ursprungs dieser Erkenntniß darauf hinausläuft, die Nothwendigkeit dieses Zusammenhanges zu leugnen. Unter den Folgen der Isolirung der Rechtsidee von den sittlichen Ideen sind folgende zwei die bedenklichsten. Die erste, die keiner weiteren Erläuterung bedarf, ist die, daß diese Annahme eine den Ideen der Humanität gemäße Fortbildung der Gesetzgebungen unmöglich macht. Die zweite ist diese. Der gemeinschaftliche Wohnsitz der sittlichen Ideen und der Idee des Rechtes ist die Gesinnung der Menschen. Die Zuläßigkeit der Isolirung der Rechtsidee von den sittlichen Ideen hat demnach die praktische Bedeutung der Möglichkeit, daß die Idee des Rechtes, auch ohne mit den sittlichen Ideen verbunden zu seyn, als Bestimmungsgrund der menschlichen Gesinnung brauchbar sey. Wird aber einmal die Isolirung der Idee des Rechtes von den sittlichen Ideen in der Gesinnung für möglich gehalten, so schließt sich an diese Annahme, wegen der Identität des Gebietes, auf welchem die Anwendbarkeit beider Arten von Ideen liegt, leicht und natürlich die

zweite Annahme, daß eine von der isolirten Idee des Rechtes bestimmte Gesinnung gewissermaßen als Ersatz einer sittlich gebildeten Gesinnung dienen könne. Diese letztere Meinung ist eine sehr weit verbreitete. Was, abgesehen von dem soeben aufgezeigten begrifflichen Ursprunge dieser Meinung, das Aufkommen derselben besonders begünstigt, ist der Umstand, daß, wenn man die menschlichen Pflichten nach ihrem Werthe für den Verkehr der Menschen unter einander abschätzt, die Pflicht, rechtlich zu handeln, vor den (im engeren Sinne sogenannten) sittlichen Pflichten den Vorzug besitzt, die absolute Bedingung der Möglichkeit alles menschlichen Verkehres zu seyn, während ein Verkehr der Menschen, in welchem keine sittlichen Motive, z. B. keine Motive des Wohlwollens, wirksam wären, wenigstens als möglich sich denken ließe. (Dieser Vergleichung der rechtlichen und der sittlichen Pflichten liegt die alte, falsche Begriffsbestimmung zu Grunde, daß die sittlichen Pflichten sich auf die Herstellung einer gewissen Beschaffenheit der Gesinnung, die rechtlichen aber auf die Herstellung einer gewissen Beschaffenheit der äußeren Handlungen erstrecken.) Allein erstens kann die Rücksicht auf den höheren Grad von Unentbehrlichkeit der Idee des Rechtes für den Bestand einer menschlichen Gemeinschaft deswegen kein Grund seyn, die Idee des Rechtes als Ersatz der in der Gesinnung fehlenden sittlichen Ideen zu betrachten, weil der Werth der sittlichen Ideen für die Gesinnung offenbar nach einem ganz anderen Maßstabe zu messen ist, als nach dem Grade ihrer Unentbehrlichkeit zur Aufrechterhaltung des Verkehres der Menschen. Zweitens ist die vom Zusammenhange mit den sittlichen Ideen losgerissene Idee des Rechtes gar nicht einmal fähig, die absolute Bedingung des Daseyns der menschlichen Gesellschaft zu seyn. Der absolute Widerspruch gegen die Möglichkeit jeder menschlichen Gesellschaft wäre die Nichtbeschränkung der Willkühr der diese Gesellschaft bildenden Individuen. Daher kann die Idee des Rechtes die Würde einer absoluten Bedingung der menschlichen Gesellschaft nur kraft ihrer Fähigkeit zur Beschränkung der individuellen Willkühr besitzen.

Diese Fähigkeit nun kann der Idee des Rechtes als einem bloßen, nicht durch den Nachdruck äußerer Hilfsmittel unterstützten Gedanken offenbar nur insofern zukommen, als sie dem Interesse des Handelnden am unbeschränkten Gebrauche seiner Willkühr gewisse Interessen des Behandelten, welche durch diesen unbeschränkten Gebrauch der Willkühr verletzt werden würden, als unbedingt werthvolle, unverletzliche Geltung *verdienende* gegenüberstellt und eben die Auctorität dieser unbedingt werthvollen Interessen benutzt, um dem Interesse an der Befriedigung der Willkühr die erforderlichen Einschränkungen zu gebieten. Nur beiläufig sey darauf hingewiesen, daß an dieser Stelle bereits eine Entwicklung des Inhaltes des Rechtsbegriffes vollzogen worden ist; das Verfahren, vermittelst dessen sie zu Stande kam, besteht in der Verknüpfung der beiden Momente, daß die Idee des Rechtes den Zweck der Einschränkung der individuellen Willkühr habe und daß sie diesen Zweck als bloßer *Gedanke* erreichen solle. Wenn ein bloßer, durch keinen materiellen Nachdruck unterstützter Gedanke die Kraft haben soll, das Individuum zur Einschränkung seiner Willkühr zu Gunsten anderer Individuen zu bestimmen, so kann die Nothwendigkeit dieser Beschränkung durch gar keinen anderen Grund motivirt seyn, als durch die Vorstellung des Werthes der Interessen des Behandelten, welche durch die Nichtbeschränkung der Willkühr des Handelnden verletzt werden würden. Diese absolut werthvollen Interessen des Behandelten aber können nur die sittlichen Interessen seyn. Demnach ist die Idee des Rechtes die Erkenntniß des Werthübergewichtes der sittlichen Interessen des Behandelten über das Interesse des Handelnden an der Befriedigung seiner eigenen Willkühr. Was uns aber hier an dieser Ableitung des Inhaltes der Rechtsidee allein interessiren kann, ist, daß aus ihr die Unmöglichkeit erhellt, die Idee des Rechtes isolirt von den sittlichen Ideen als absolute Bedingung der Existenz der menschlichen Gesellschaft zu betrachten. Wenn die Idee des Rechtes nichts Anderes ist als die vermittelst der Auctorität der sittlichen Ideen erhobene Forderung, daß der Handelnde das

Interesse seiner individuellen Willkühr zu Gunsten der sittlichen Interessen des Behandelten einschränke, so liegt auf der Hand, daß die Idee des Rechtes ohne ausdrückliche Beziehung auf die sittlichen Ideen ihre Aufgabe, die individuelle Willkühr in Schranken zu halten, gar nicht würde lösen können. Da nun die Einschränkung der individuellen Willkühr die absolute Bedingung der Existenz der menschlichen Gesellschaft ist, so kann die Idee des Rechtes als das Instrument dieser Einschränkung nur kraft ihrer Verbindung mit den sittlichen Ideen die Würde einer solchen absoluten Bedingung in Anspruch nehmen. Nachdem nun die Meinung, daß die von der Verbindung mit den sittlichen Ideen losgelöste Idee des Rechtes Bedingung des Daseyns der menschlichen Gesellschaft zu seyn vermöge, ihre Widerlegung gefunden hat, ist damit zugleich die Möglichkeit beseitigt, diese Meinung als Prämisse der Schlußfolgerung zu benutzen, daß eine von der isolirten Idee des Rechtes bestimmte Gesinnung als Ersatz einer sittlich gebildeten Gesinnung dienen könne.

Der Hinweis auf die soeben aufgezeigten unzulässigen Folgen, welche aus der Annahme des analytischen Ursprunges der Einsicht in den Inhalt des Rechtsbegriffes d. i. aus der Annahme der Isolirbarkeit der Rechtsidee von den sittlichen Ideen entspringen, ist ein hinlänglicher Beweisgrund für die Unzulässigkeit eben dieser Annahme. Die Unmöglichkeit, das Object des Rechtsbegriffes auf analytischem Wege zu erkennen, läßt sich auch noch durch eine andere Erwägung darthun. Das Object des Rechtsbegriffes auf analytischem Wege erkennen wollen, heißt, wie schon bemerkt, annehmen, daß diese Erkenntniß durch bloße Verdeutlichung der in der Namenerklärung des Rechtsbegriffes enthaltenen Momente zu Stande kommen könne. Seiner Namenerklärung nach bezeichnet der Begriff des Rechtes eine zwischen mehreren collidirenden Willen errichtete, die Willkühr der Betheiligten durch Festsetzung eines bestimmten Maßes von Befugnissen des Einen und Verpflichtungen des Andern bindende Norm ihres auf einander bezogenen Handelns. Wel-

ches unter diesen in der Namenserklärung des Rechtes enthaltenen Momenten ist nun dasjenige, durch dessen Erläuterung die gesuchten Kriterien dessen, was die Würde eines Rechtes verdient, sich ergeben könnten? Ist als ein solches vielleicht die Bestimmung zu betrachten: daß jede rechtliche Norm durch eine ausdrückliche Uebereinkunft derer, für welche sie giltig seyn soll, festgesetzt werden müsse, d. i. die Bestimmung, daß alles Recht positiv sey? Allein die Positivität des Rechtes ist kein inneres Merkmal des Rechtsbegriffes. Die ausdrückliche Uebereinkunft, vermittelst deren das, was zwischen mehreren Willen als Recht giltig seyn soll, festgesetzt wird, dient theils dem Zwecke der gegenseitigen Verständigung der ein Recht Errichtenden über den Inhalt des festzusetzenden Rechtes, theils hat sie die Bedeutung eines Versprechens, durch welches jeder der Betheiligten sich zur Beobachtung des aufgestellten Rechtes verpflichtet, und ist insofern eine Garantie der allgemeinen Geltung dieses Rechtes. Wenn es nun ein das Wesen des Rechtes betreffendes Moment wäre, daß das Recht durch diejenigen, für welche es gelten soll, gemeinschaftlich festgesetzt werden müsse, so müßte der bloße Act dieser gemeinschaftlichen Festsetzung einer gesetzlichen Bestimmung, ohne Rücksicht auf den Inhalt derselben, die Kraft besitzen, ihr die innere Tauglichkeit zu gesetzlicher Geltung zu verleihen. Die Entstehung des Rechtes durch ausdrückliche Uebereinkunft der dasselbe Errichtenden gehört also nicht als inneres Merkmal zum Begriffe des Rechtes, sondern ist lediglich ein Moment in der Lösung der bloß technischen Aufgabe der Bildung eines durchgreifenden öffentlichen Rechtszustandes. Das Merkmal der Positivität des Rechtes ist mithin als Kriterium dessen, was als Recht anerkannt werden soll, völlig unbrauchbar. Das zweite Moment in der oben angegebenen Namenerklärung des Rechtsbegriffes, aus welchem man die Erkenntniß des Objectes des Rechtsbegriffes zu entwickeln versucht seyn könnte, ist die Bestimmung, daß jede rechtliche Norm das Verhältniß der einander Behandelnden in der Weise normirt, daß dem Einen ein bestimmtes Quantum von Verpflichtungen auf-

erlegt wird, auf deren Erfüllung zu rechnen dem Andern als seine Befugniß zugestanden wird. Zwar dieses Moment für sich allein wird schwerlich Jemandem den Schein erwecken können, daß es zum Erkenntnißprinzipe des Wesens der rechtlichen Normen brauchbar sey; denn der bloße Begriff einer Festsetzung von Befugnissen und Verpflichtungen der einander Behandelnden ist durchaus formell und sagt weder über den Inhalt dieser Verpflichtungen und Befugnisse, noch über die Gesichtspunkte, nach denen sie abgemessen werden, etwas aus. Verbindet man dagegen mit dem Gedanken, daß durch das Recht ein Quantum gegenseitiger Befugnisse und Verpflichtungen abgemessen werde, die Bestimmung, daß die rechtlichen Normen durch Uebereinkunft derer, für welche sie giltig seyn sollen, festgesetzt werden müssen, und erwägt die Bedingungen, unter denen allein die Einwilligung des Einen in die Uebernahme von Verpflichtungen, welche für den Andern Befugnisse begründen sollen, denkbar ist, so ergiebt sich sofort die Gleichheit der persönlichen Ansprüche als das Prinzip der Abmessung gegenseitiger Befugnisse und Verpflichtungen. Es könnte nun scheinen, als sey in dem Prinzipe der Gleichheit der persönlichen Ansprüche das gesuchte Kriterium des als Recht Anzuerkennenden auf dem analytischen Wege der Verdeutlichung der Namenerklärung des Rechtsbegriffes gefunden. Allein der Gedanke der Gleichheit der persönlichen Ansprüche sagt lediglich aus, daß die Sphäre der Befugnisse und Verpflichtungen des Einen mit der Sphäre der Befugnisse und Verpflichtungen des Andern gleichen Umfang haben müsse, ohne irgendwie zu bestimmen, wie der Inhalt dieser Sphäre beschaffen seyn müsse, während doch ganz allein dieser letztere in Frage kommt, wenn es sich um die Kriterien des als Recht anzuerkennenden handelt. —

Ist nun durch die dargelegten Gründe die Möglichkeit, das Object des Rechtsbegriffes auf analytischem Wege zu erkennen, ausgeschlossen, so wird dadurch die Forschung nach dem Objecte des Rechtsbegriffes auf den synthetischen Erkenntnißweg angewiesen. Als das Material aber, aus welchem die Erkennt-

niß der Kriterien des Rechtes herzustellen ist, haben sich uns die in der Namenerklärung des Rechtsbegriffes enthaltenen Momente und die sittlichen Ideen ergeben. Die Namenerklärung des Rechtsbegriffes bezeichnet den bloß formellen Act der Errichtung rechtlicher Normen. Die sittlichen Ideen nun sollen, wie wir gesehen haben, in den rechtlichen Normen in der Weise enthalten seyn, daß ihr Enthaltenseyn darin das Motiv der Beobachtung dieser Normen bilden könne. Die zwischen dem formellen Acte der Errichtung rechtlicher Normen und den sittlichen Ideen von uns zu vollziehende Synthese muß also darin bestehen, daß wir die Rücksicht auf die sittlichen Ideen als dasjenige nachweisen, was in den Act der Gründung rechtlicher Normen eingreifen müsse, um diese Normen den sittlichen Ideen gemäß zu machen, so daß die Pflicht, die errichteten rechtlichen Normen zu respectiren, als eine Folge der Angemessenheit dieser Normen an die sittlichen Ideen sich darstellt. Wenn nun das Recht seiner Namenerklärung nach eine zum Zwecke der Einschränkung der individuellen Willkühr von den einander Behandelnden selber errichtete, in der Abmessung eines bestimmten Quantums von Befugnissen und Verpflichtungen jedes Einzelnen bestehende Norm ihres auf einander bezogenen Handelns ist, so fragt es sich, inwiefern die sittlichen Ideen die Errichtung rechtlicher Normen reguliren müssen, damit die errichtete Norm ihnen angemessen werde. Dies kann offenbar nur in der Weise geschehen, daß die sittlichen Ideen als die Prinzipien benutzt werden, vermittelst deren zu bestimmen ist, wozu ein Jeder verpflichtet und wozu er nicht verpflichtet werden dürfe, und welche Befugnisse des Einen gegen den Andern zulässig und welche nicht zulässig seyen. Man mag die Begriffe, aus denen die angegebene Namenerklärung des Rechtes besteht, betrachten, von welcher Seite man will, es zeigt sich innerhalb des Actes der Errichtung rechtlicher Normen gar keine andere Gelegenheit für die sittlichen Ideen, in diesen Act einzugreifen, als die, daß sie sich als die allgemeinen Bedingungen geltend machen, denen keine Verpflichtung die Jemandem auferlegt, und keine Befugniß,

die dem Einen gegen den Andern eingeräumt wird, widersprechen darf. Auf diese Weise läßt sich die Richtigkeit der Verbindung, in welche wir hier die sittlichen Ideen mit dem formellen Acte der Errichtung rechtlicher Normen setzen, gewissermaßen mit geometrischer Anschaulichkeit darthun. Dadurch, daß die Abmessung der gegenseitigen Befugnisse und Verpflichtungen durch die sittlichen Ideen regulirt wird, werden die rechtlichen Normen selber zu sittlichen Normen, und in Folge davon wird es möglich, die Befolgung der rechtlichen Normen als durch sittliche Ideen motivirt zu denken. Der materielle Gehalt einer Jemandem auferlegten Verpflichtung oder einer ihm zugesprochenen Befugniß mag seyn, welcher er wolle, er muß so beschaffen seyn, daß weder der Befugte noch der Verpflichtete zu einer Verletzung eigener oder fremder sittlicher Pflichten veranlaßt wird, — dieser Satz ist das Prinzip der Regulirung der rechtlichen Normen durch die sittlichen Ideen; er ist als das Prinzip der philosophischen Rechtserkenntniß zu betrachten. Er liefert das gesuchte Kriterium der Beschaffenheit aller rechtlichen Normen insofern, als er aus dem Umfange aller physisch möglichen Befugnisse und Verpflichtungen diejenigen ausstößt, welche mit den sittlichen Pflichten des Befugten oder des Verpflichteten im Widerspruche stehen würden. In Bezug auf den materiellen Inhalt der rechtlichen Normen liefert also das hier aufgestellte Rechtsprinzip, insofern es nur anzeigt, welchen materiellen Inhalt eine rechtliche Norm *nicht* haben dürfe, ein nur negatives Kriterium des Rechtes. Ein positives Kriterium der Materie rechtlicher Normen kann und soll der Rechtsbegriff gar nicht angeben. Die Materie des Rechtes ist veränderlich. Wenn unser Rechtsprinzip die Giltigkeit aller rechtlichen Normen von der Angemessenheit ihres Inhaltes an die sittlichen Pflichten derer, für welche sie giltig sind, abhängig macht, so folgt hieraus, daß, sobald ein Widerspruch rechtlicher Normen mit den sittlichen Pflichten der Betheiligten sich herausstellt, es eine durch die Idee des Rechtes selber gebotene Pflicht sey, die geltenden rechtlichen Bestimmungen dahin zu modifiziren, daß dieser Wider-

spruch aus ihnen verschwinde. Eine Collision zwischen der Forderung der rechtlich Verpflichteten, ihre übernommenen rechtlichen Verbindlichkeiten, als ihren sittlichen Pflichten widersprechend, modifizirt zu sehen, und dem Interesse der rechtlich Befugten an der Aufrechterhaltung dieser ihre Befugnisse bildenden Verbindlichkeiten ist nach dieser Rechtstheorie undenkbar, weil jede rechtliche Verbindlichkeit, welche den sittlichen Pflichten dessen, dem sie auferlegt ist, zuwiderläuft, nothwendig zugleich im Widerspruche mit den sittlichen Pflichten des Befugten steht, insofern derselbe nicht zugeben darf, daß ein Anderer durch Erfüllung gewisser Pflichten gegen ihn die eigenen sittlichen Interessen beschädige.

Wenn hier die Angemessenheit des Inhaltes der rechtlichen Normen an die sittlichen Pflichten derer, für welche dieselben giltig seyn sollen, für die Bedingung der rechtlichen Giltigkeit dieser Normen erklärt und eben in der Aufstellung dieser Bedingung der Inhalt des Rechtsbegriffes gesucht wird, so darf diese den Inhalt des Rechtsbegriffes bildende Forderung nicht etwa als durch das Interesse der Unverletzlichkeit der sittlichen Pflichten motivirt gedacht werden. Denn wäre die Unverletzlichkeit der sittlichen Pflichten der Grund des Verbotes, rechtliche Normen zu errichten, welche die sie Beobachtenden mit ihren sittlichen Pflichten in Widerspruch setzen würden, so wäre dieses Verbot in dem allgemeinen Gebote der Heilighaltung sittlicher Pflichten bereits mitenthalten und gehörte daher als Bestandtheil dieses Gebotes in die Sittenlehr im engeren Sinne. Spräche aber der Rechtsbegriff nichts Anderes aus, als, daß die sittlichen Pflichten unverletzlich seyen, so könnte bei einem solchen Inhalte des Rechtsbegriffes auch nicht eimal der Schein entstehen, als komme dem Begriffe des Rechtes eine irgendwie selbstständige Stellung außerhalb der Sphäre der sittlichen Begriffe zu, während doch die Möglichkeit des Naturrechtes als einer eigenen Wissenschaft vom Rechtsbegriffe durchaus die begriffliche Selbstständigkeit des Rechtsbegriffes gegenüber den sittlichen Begriffen erforderlich macht. Dafern also die Forderung, daß keine recht-

liche Norm errichtet werden solle, welche mit den sittlichen Pflichten der dieselbe Beobachtenden in Widerstreit stände, zum Prinzipe des Naturrechtes tauglich seyn soll, muß ausdrücklich davon abgesehen werden, dieser Forderung die Rücksicht auf die Unverletzlichkeit der sittlichen Pflichten als Motiv unterzulegen. Gleichwohl muß sich dem Satze, daß die Uebereinstimmung der rechtlichen Normen mit den sittlichen Pflichten der Betheiligten die Bedingung der Giltigkeit aller rechtlichen Normen sey, wenn anders dieser Satz sich zum Prinzipe der Rechtserkenntniß qualifiziren soll, die Möglichkeit weiterer Schlußfolgerungen abgewinnen lassen; wir werden also diese Folgerungen nach einer andern Richtung hin, als der soeben verbotenen, aufsuchen müssen. Die Erkenntniß des hierbei einzuschlagenden Weges aber ergiebt sich ganz ungezwungen durch die einfache Erwägung, daß der Satz von der Einhelligkeit der rechtlichen Normen mit den sittlichen Pflichten der sie Beobachtenden uns dazu dienen solle, Einsicht in das Wesen des Rechtsbegriffes zu gewähren, daß daher aus diesem Satze nicht rückwärts auf die Beschaffenheit der sittlichen Pflichten, sondern vorwärts auf die Beschaffenheit der rechtlichen Normen geschlossen werden müsse. Es darf also nicht gefolgert werden: Weil die sittlichen Pflichten unverletzlich seyn müssen, dürfen keine ihnen zuwiderlaufenden rechtlichen Normen errichtet werden, sondern der hier allein zulässige Schluß nach vorwärts muß lauten: Weil die Uebereinstimmung mit den sittlichen Pflichten Bedingung der Giltigkeit der rechtlichen Normen ist, so muß der Act der Errichtung und Beobachtung rechtlicher Normen selber in die Sphäre der sittlichen Pflichten fallen; er muß selber die Würde einer sittlichen Pflicht für sich in Anspruch nehmen können. Gegen die Giltigkeit dieses Schlusses kann nichts einzuwenden seyn; die Aufgabe kann nur die seyn, näher anzugeben, worin die Gleichartigkeit des Actes der Errichtung und Beobachtung rechtlicher Normen mit einem Acte sittlicher Pflichterfüllung bestehe, und inwiefern gerade die Erkenntniß dieser Gleichartigkeit das Mittel sey, dem von uns aufgestellten Rechtsprinzipe weitere Folgerun-

gen abzugewinnen. Aber ist es denn überhaupt sachlich zulässig, die Beobachtung aufgestellter rechtlicher Normen unter dem Gesichtspunkte einer sittlichen Pflicht aufzufassen? Mangeln nicht den rechtlichen Normen gerade die charakteristischen Merkmale der sittlichen Pflichten? Die Nothwendigkeit der Gründung rechtlicher Normen entspringt doch erst im Verlaufe des gegenseitigen Verkehres der Menschen und bleibt daher stets von der Voraussetzung der Nothwendigkeit der Verkehrsverhältnisse abhängig, in denen die Veranlassung zur Aufstellung dieser Normen entspringt; alle rechtlichen Normen besitzen daher hinsichtlich ihres Ursprunges nur eine hypothetische Nothwendigkeit, während den sittlichen Normen eine absolute Nothwendigkeit zukommt. Zudem ist so manches in der Gesellschaft sich fühlbar machende Bedürfniß, zu dessen Abhilfe rechtliche Normen errichtet werden, so willkührlich, daß der Inhalt vieler rechtlicher Normen selbst nicht den Schein dieser hypothetischen Nothwendigkeit besitzt. Sollen wir nun vielleicht zwischen Inhalt und Form der rechtlichen Normen unterscheiden und die behauptete Gleichartigkeit der rechtlichen Normen mit den sittlichen auf die Form dieser ersteren beschränken, so daß diese Gleichartigkeit darin bestände, daß es als eine sittliche Pflicht zu betrachten wäre, aufgestellte rechtliche Normen, bloß weil sie als solche aufgestellt sind, heilig zu halten, der materielle Inhalt derselben möge seyn, welcher er wolle? Dieser Ausflucht tritt die schon oben abgegebene Erklärung entgegen, daß der bloße Act der Errichtung rechtlicher Normen, ohne Rücksicht auf ihren Inhalt, noch nicht fähig sey, diesen Normen die innere Tauglichkeit zu rechtlicher Geltung mitzutheilen. Es erwächst uns demnach das Problem, einen Modus ausfindig zu machen, der es ermögliche, die Beobachtung rechtlicher Normen mit ihrem zufälligen Inhalte als einen Act sittlicher Pflichterfüllung zu denken. Hier ist nun klar, daß rechtliche Normen, deren Inhalt in sittlicher Beziehung gleichgiltig ist, nicht aus inneren Gründen d. h. nothwendigerweise als sittliche Normen betrachtet werden können. Es bleibt mithin nur die Annahme übrig, daß es

unter gewissen Bedingungen wenigstens erlaubt seyn müsse, rechtlichen Normen von sittlich gleichgiltiger Materie den Rang sittlicher Normen zuzugestehen. Diese Bedingungen können nur darin bestehen, daß diese rechtlichen Normen die sie Beobachtenden wenigstens nicht in Widerspruch mit der Erfüllung ihrer sittlichen Pflichten versetzen. Der allein mögliche Modus also, rechtliche Normen von sittlich gleichgiltiger Materie unter dem Gesichtspunkte sittlicher Normen aufzufassen, ist die Annahme einer von der Vernunft gegebenen Erlaubniß, Verbindlichkeiten, deren Inhalt den sittlichen Pflichten dessen sowohl, dem sie auferlegt werden, als auch dessen, dem sie zu Gute kommen, nicht zuwiderläuft, so einzugehen und zu halten, als ob sie sittliche Pflichten wären.

Die erste Folgerung aus dem von uns angenommenen allgemeinen Prinzipe des Rechtes: daß die Uebereinstimmung des Inhaltes aller rechtlichen Normen mit den sittlichen Pflichten derer, für die sie gelten sollen, die Bedingung der Giltigkeit dieser Normen sey, ist also der Satz, daß die sittliche Vernunft die ausdrückliche Erlaubniß ertheile, auf jede zur Befriedigung gesellschaftlicher Bedürfnisse zu schließende Uebereinkunft, dafern nur der Inhalt derselben die Betheiligten nicht in Collision mit ihren sittlichen Pflichten bringt, den Rang einer sittlichen Norm mit dem nämlichen Gewichte verbindlicher Kraft zu übertragen. Dieser Satz enthält den Erklärungsgrund für die verbindliche Kraft der rechtlichen Normen, insbesondere derjenigen, deren Materie von sittlich gleichgiltiger Beschaffenheit ist. In der Aufstellung eines solchen Erklärungsgrundes aber besteht das eigentliche Geschäft der Philosophie des Rechtes, in dessen Ausführung die Lösung aller übrigen von dieser Wissenschaft zu erörternden Probleme sich concentrirt. Da die Tauglichkeit eines Rechtsprincipes zur Erklärung der verbindlichen Kraft der rechtlichen Normen als der Beweis der Anwendbarkeit desselben zur Lösung aller rechtsphilosophischen Probleme zu betrachten ist, so folgt, daß wir, indem wir aus unserem allgemeinen Rechtsprinzipe die oben angegebene Folgerung zogen, die Tauglichkeit

dieses Rechtsprinzipes zur Lösung der Aufgaben der philosophischen Rechtslehre dargethan haben.

Ein gegen die hier gelieferte Erklärung der Giltigkeit rechtlicher Normen möglicher Einwand wäre der, daß, wenn den rechtlichen Normen ihre verbindliche Kraft nur aus einer Erlaubniß der Vernunft entspringe, ihnen die Würde sittlicher Normen zu übertragen, dieser hypothetische Ursprung die absolute Giltigkeit der rechtlichen Normen beeinträchtigen müsse. Allein es liegt auf der Hand, daß, wenn die rechtlichen Normen ihre Giltigkeit daher haben, daß ihnen der Rang sittlicher Normen geliehen wird, eben durch den Act dieser Verleihung der nämliche Grad von Giltigkeit, der den sittlichen Normen zukommt, auf sie übergehe, und daß durch den Unterschied, ob dieser Act auf Grund eines bloßen Erlaubnißgesetzes oder eines kategorischen Imperativs der Vernunft vorgenommen wird, die Giltigkeit der rechtlichen Normen gar nicht affizirt werden könne.

Ein zweiter gegen das hier angenommene Rechtsprinzip möglicher Einwand, welcher gleichfalls im voraus beseitigt werden soll, würde der seyn, daß ein Uebereinkommen von sittlich gleichgiltigem Inhalte durch die bloße Abwesenheit von Widersprüchen mit den sittlichen Pflichten der Betheiligten noch nicht ohne Weiteres selber die Würde einer sittlichen Norm erhalte, sondern daß das Nichtvorhandenseyn dieser Widersprüche nur die formelle Bedingung der Möglichkeit sey, ein solches Uebereinkommen wie eine sittliche Norm zu behandeln, und daß noch ein Moment zu dieser formellen Bedingung hinzukommen müsse, damit diese Behandlung wirklich eintrete. Dieses Einwurfes gegen die begriffliche Vollständigkeit unseres Rechtsprinzipes entledigen wir uns einfach dadurch, daß wir seine Berechtigung zugeben können, ohne durch dieses Eingeständniß in die Nothwendigkeit versetzt zu werden, für eine Ergänzung unsres Rechtsprinzipes Sorge zu tragen. Wenn, unter Voraussetzung der Richtigkeit des Gedankens, daß die verbindliche Kraft der rechtlichen Normen aus der Belehnung derselben mit dem Range sittlicher Normen entspringe, gefragt wird, wie ein Uebereinkommen

kommen beschaffen seyn müsse, damit es durch Belehnung mit der Würde einer sittlichen Norm die Giltigkeit einer rechtlichen Norm erhalten könne, so ist keine andere Antwort möglich, als die, daß der Inhalt dieses Uebereinkommens mit den sittlichen Pflichten der dasselbe Abschließenden nicht collidiren dürfe. Da es zum Begriffe des zu einer rechtlichen Norm zu machenden Uebeinkommens gehört, daß es nicht selber einen unmittelbar sittlichen Inhalt habe, so kann dasselbe der Belehnung mit dem Range einer sittlichen Norm nicht anders entgegenkommen, als durch seine bloße Widerspruchslosigkeit mit dem sittlichen Pflichten der an ihm Betheiligten. Daher kann das Moment, welches zu der bloß formellen Uebereinstimmung eines Vertrages mit den sittlichen Pflichten der Betheiligten hinzukommen muß, damit auf denselben die Würde einer sittlichen Norm übertragen werden könne, überhaupt nicht in einer Beschaffenheit dieses Vertrages liegen, sondern es muß in einer Tendenz der sittlichen Normen gesucht werden, die ihnen eigenthümliche verbindliche Kraft jeder ihnen nur nicht zuwiderlaufenden Uebereinkunft mitzutheilen und dadurch die Sphäre ihrer Anwendbarkeit über das gesammte gesellschaftliche Leben der Menschen auszudehnen. Wenn daher von der Rechtsphilosophie verlangt würde, daß sie außer der formellen Bedingung der Möglichkeit, ein Uebereinkommen wie eine sittliche Norm zu behandeln, noch die Gründe entwickeln solle, welche diese formelle Möglichkeit, einen Vertrag zum Range einer sittlichen Norm zu erheben, in die Nothwendigkeit verwandeln, diese Erhebung vorzunehmen, so würde dies heißen: die Rechtsphilosophie solle eine Untersuchung über die Natur der sittlichen Normen vornehmen und zeigen, inwiefern die Tendenz der sittlichen Normen, ihre verbindliche Kraft jedem ihnen nur nicht zuwiderlaufenden Vertrage zu leihen, in der Natur derselben begründet sey. Eine solche Untersuchung über die Natur der sittlichen Normen aber kann durchaus nicht die Sache der Rechtsphilosophie seyn, derer Reflexion auf die sittlichen Normen lediglich aus dem Interesse hervorgeht, dieselben als Quelle der Deduction der verbindlicher

Kraft der rechtlichen Normen zu benutzen, während alle über diesen Zweck hinausgehende Erkenntniß der sittlichen Normen außerhalb ihres Bereiches liegt.

Die bisher widerlegten Einwände gegen das von uns aufgestellte Rechtsprinzip richteten sich, unter Voraussetzung der Zulässigkeit des Verfahrens, die rechtliche Verbindlichkeit mit der sittlichen Verbindlichkeit zu identifiziren, nur auf die Art unsrer Deduction der rechtlichen Verbindlichkeit aus der sittlichen; gefährlicher als diese Einwürfe würde dagegen für den Bestand unsrer Rechtstheorie der Einwand seyn, daß es überhaupt nicht statthaft sey, die rechtliche Verbindlichkeit durch Subsumtion der rechtlichen Normen unter den Begriff der sittlichen Normen zu erklären. Die Veranlassung zu diesem Einwande liegt in der Meinung, daß durch Vereinerleiung der rechtlichen und der sittlichen Verbindlichkeit die Erfüllung der rechtlichen Pflichten ebenso wie die der sittlichen zur Sache der eigenen Gewissenhaftigkeit eines jeden gemacht und die Erzwingbarkeit des Rechtes aufgehoben werden würde. Der Satz, daß dem Rechte, insofern es Object der philosophischen Erkenntniß ist, die Erzwingbarkeit nicht als eine zu seinem Begriffe ursprünglich gehörige Bestimmung zukommen könne, sollte im Naturrechte billig die Evidenz einer selbstverständlichen Wahrheit haben. Die Behauptung, die Erzwingbarkeit des Rechtes sey ein ursprüngliches Merkmal des Rechtsbegriffes, würde nothwendig zu der ungereimten Folgerung führen, daß, wer seine Rechtspflichten erfülle, ohne sich dazu durch die Vorstellung der Zwangsmaßregeln bewegen zu lassen, welche im Falle seiner Weigerung über ihn verhängt werden würden oder doch verhängt werden sollten, — daß dieser nicht im Besitze der wahren Rechtserkenntniß seyn könne. Um dieser ungereimten Folgerung auszuweichen, müßten diejenigen Naturrechtslehrer, welche gleichwohl der Meinung nicht entsagen wollen, daß die Erzwingbarkeit des Rechtes ein im Begriffe desselben ursprünglich enthaltenes Merkmal sey, wenigstens annehmen, daß die rechtliche Vernunft das Postulat der Erzwingbarkeit der Rechtspflichten ausdrücklich nur für den

Fall aufstelle, daß Jemand sich weigern sollte, durch die Idee des Rechtes, ohne das Bewußtseyn der Erzwingbarkeit der rechtlichen Forderungen, zur Erfüllung seiner Rechtspflichten sich bestimmen zu lassen. Die Erzwingbarkeit der Rechtspflichten kann mithin, auch wenn sie als ursprüngliches Merkmal des Rechtsbegriffes zugegeben wird, jedenfalls nur die Bedeutung eines Surrogates der Erfüllung der Rechtspflichten durch Motive der bloßen, von der Erzwingbarkeit der Rechtspflichten abstrahirenden Rechtserkenntniß für sich in Anspruch nehmen. Erwägt man nun die Ungereimtheit der Annahme, daß eine Idee der Vernunft von der Strenge der durch sie aufgestellten Forderung selber etwas ablassen und für die strenge Erfüllung dieser Forderung ein Surrogat in Vorschlag bringen werde, welches nur den äußeren Effect, nicht aber den inneren Werth der durch die Idee geforderten Handlung hätte, so kann es keinem Zweifel unterliegen, daß es unmöglich sey, in der Erzwingbarkeit des Rechtes ein ursprüngliches Merkmal des Rechtsbegriffes zu erblicken. Ein zweiter Beweisgrund gegen die Möglichkeit, die Erzwingbarkeit der rechtlichen Forderungen als integrirenden Bestandtheil des Rechtsbegriffes selber aufzufassen, liegt in dem Umstande, daß derjenige Begriff der rechtlichen Verbindlichkeit, auf welchen allein sich die Möglichkeit gründen läßt, die Erzwingbarkeit der rechtlichen Forderungen als Moment im Rechtsbegriffe selber aufzufassen, den Erfordernissen des philosophischen Begriffes der rechtlichen Verbindlichkeit zuwiderläuft. Die Erzwingbarkeit der rechtlichen Forderungen kann nur in demjenigen Begriffe des Rechtes, welcher dem positiven Rechte zu Grunde liegt, die Stelle eines inneren Merkmales einnehmen. Das Merkmal der Positivität des Rechtes und das der Erzwingbarkeit des Rechtes stehen im engsten begrifflichen Zusammenhange. Die Verbindlichkeit der positiv-rechtlichen Forderungen ist der Effect der ausdrücklichen Anerkennung derselben. In Bezug auf positiv-rechtliche Normen aber bedeutet der Act der Anerkennung derselben nichts Anderes als ein der Rechtsgesellschaft d. i. der Gesammtheit der an der Giltigkeit dieser Normen Interessirten

abgegebenes klagbares Versprechen der Beobachtung dieser Normen, eben auf der Klagbarkeit dieses Versprechens beruht die Erzwingbarkeit desselben. Nun ist klar, daß dem Versprechen der Mitglieder der Rechtsgesellschaft, die gemeinsam errichteten Normen zu beobachten, das Prädicat der Klagbarkeit nur zufolge eines besonderen Vertrages zukommen könne, und ebenso klar ist, daß diesem Vertrage lediglich das Motiv der Herstellung eines durchgreifenden öffentlichen Rechtszustandes zu Grunde liegen könne. Quelle der Verbindlichkeit der positiv-rechtlichen Normen ist also die Nothwendigkeit eines allgemeinen öffentlichen Rechtszustandes. In Gemäßheit mit dieser Ableitung der Verbindlichkeit der positiv-rechtlichen Normen muß auch anerkannt werden, daß die Rechtsgesellschaft ihre Befugniß, von ihren Mitgliedern Anerkennung der errichteten Normen zu verlangen, nicht etwa durch den Nachweis der inneren Würdigkeit einer solchen Norm zu gesetzlicher Geltung, sondern lediglich durch den Nachweis der Tauglichkeit derselben zur Sicherung des öffentlichen Rechtszustandes zu motiviren brauche. Die Verbindlichkeit der philosophisch-rechtlichen Normen dagegen muß als die Wirkung der bloßen Einsicht in die Würdigkeit einer zu errichtenden rechtlichen Norm, gesetzlich zu gelten, angesehen werden. Diese Würdigkeit besteht in der Verträglichkeit einer rechtlichen Norm mit den sittlichen Pflichten derer, für die sie giltig seyn soll. Sollte nun die Erzwingbarkeit des Rechtes ein Merkmal des philosophischen Rechtsbegriffes seyn können, so müßte der philosophische Begriff der rechtlichen Verbindlichkeit Raum für die Möglichkeit lassen, dem die rechtlichen Normen Anerkennenden das klagbare Versprechen der Beobachtung derselben abzufordern. Es müßte also begrifflich möglich seyn, ein klagbares Versprechen zu denken, des Inhaltes, daß ich mich durch die Einsicht in die Würdigkeit einer gewissen Norm zu gesetzlicher Geltung wolle zur Beobachtung dieser Norm bestimmen lassen. Die in dem Begriffe eines derartigen Versprechens enthaltene Ungereimtheit ist augenfällig. Eben die Einsicht in die Würdigkeit einer Norm zu gesetzlicher Geltung i st das Be-

wußtseyn der Verbindlichkeit derselben. Dieses Bewußtseyn ist nicht etwa erst eine *Folge* aus jener Einsicht, so daß besondere Mittelglieder erforderlich wären, sie aus derselben abzuleiten, sondern es ist das unmittelbare Kriterium der Echtheit und Richtigkeit dieser Einsicht, daß sie das Bewußtseyn der Verbindlichkeit der ihren Inhalt bildenden rechtlichen Norm involvirt. Wer nicht durch die bloß theoretische Einsicht in eine philosophisch-rechtliche Norm schon zu dem Bewußtseyn der Verbindlichkeit derselben gebracht wird, sondern, um zu diesem Bewußtseyn zu gelangen, sich durch einen besonderen Vertrag verpflichten lassen muß, von dem ist ganz einfach anzunehmen, daß er auch keine theoretische Erkenntniß jener Norm besitzen könne. Der Grund der Verbindlichkeit einer philosophisch-rechtlichen Norm muß in ihrer inneren Tauglichkeit zu rechtlicher Geltung liegen. Wäre dagegen ein besonderer Vertrag erforderlich, um einer solchen Norm verbindliche Kraft zu verschaffen, so läge der Grund ihrer Verbindlichkeit eben in diesem Vertrage, nicht aber in ihrer eigenen Beschaffenheit. Da also in Bezug auf eine philosophisch-rechtliche Norm die Möglichkeit wegfällt, ihre Verbindlichkeit aus einem besonderen Vertrage der sie Anerkennenden abzuleiten, die Erzwingbarkeit einer rechtlichen Norm aber durchaus eben auf diesem Ursprunge ihrer verbindlichen Kraft beruht, so erhellt, daß der philosophische Begriff der rechtlichen Verbindlichkeit es unmöglich mache, die Erzwingbarkeit des Rechtes als ein inneres, ursprüngliches Merkmal des Rechtsbegriffes aufzufassen.

Ist nun nachgewiesen, daß die Erzwingbarkeit des Rechtes kein inneres Merkmal des philosophischen Rechtsbegriffes seyn könne, so kann auch der Einwand, daß das Verfahren, die rechtliche Verbindlichkeit durch Subsumtion der rechtlichen Normen unter den Begriff sittlicher Normen mit der sittlichen Verbindlichkeit zu identifiziren, die Auffassung der Erzwingbarkeit des Rechtes als inneren Merkmales des Rechtsbegriffes unmöglich mache, nicht als Instanz gegen die Zulässigkeit der Vereinerleiung von rechtlicher und sittlicher Verbindlichkeit benutzt

werden. Den Satz, daß die Erfüllung der Rechtspflichten nicht der eigenen Gewissenhaftigkeit des Einzelnen überlassen werden dürfe, geben wir unbedenklich zu, sobald dieser Satz, statt von den Rechtspflichten überhaupt zu gelten, auf die positiv-rechtlichen Pflichten eingeschränkt wird. Die positive Gesetzgebung will eine durchgreifende Ordnung in die Zustände des öffentlichen Lebens bringen; diese Ordnung würde nie zu Stande kommen, wenn darauf gewartet werden sollte, daß in der Gesellschaft, für welche die Gesetze aufgestellt werden, jedes einzelne Mitglied bis zu dem Grade sittlicher Cultur vordringe, der es möglich macht, auf seine Gewissenhaftigkeit mit vollkommener Sicherheit zu rechnen. Allein die philosophisch-rechtliche Gesetzgebung stellt den durch sie beabsichtigten Zustand des gesellschaftlichen Lebens als bloße Vernunftforderung hin, ohne mit dieser begrifflichen Fixirung die bloß technische Aufgabe des positiven Rechtes zu verbinden, diesen Zustand factisch zu machen; es fällt daher auch aller Grund weg, eine zwangsweise Erfüllung der philosophisch-rechtlichen Forderungen für nothwendig oder auch nur für zulässig zu erklären.

Wenn wir nun auch in Folge der Unmöglichkeit, im Begriffe philosophisch-rechtlicher Pflichten einen Ort aufzufinden, an welchem sich das Merkmal der Erzwingbarkeit derselben unterbringen ließe, das unterscheidende Merkmal der Rechtspflichten gegenüber den sittlichen Pflichten nicht in ihrer Erzwingbarkeit finden können, so wird doch durch das Ergebniß unserer Erörterung die alte mustergiltige Unterscheidung der Rechtspflichten von den sittlichen Pflichten, daß die ersteren ausschließlich Dispositionen über äußere Güter zum Inhalte haben, stehen gelassen. Eben weil das Recht sich nur auf die Disposition über äußere Güter erstreckt und die Rechtspflichten gleichwohl die verbindliche Wirkung sittlicher Pflichten ausüben sollen, ward die Einführung des Begriffs einer von der sittlichen Vernunft ertheilten Erlaubniß, den Dispositionen über äußere Güter die verbindliche Kraft sittlicher Normen zu übertragen, erforderlich; die Möglichkeit dieser Erlaubniß aber beruhte auf der Uebereinstimmung dieser

Dispositionen mit den sittlichen Pflichten der an denselben Betheiligten.

Das ganze Verhältniß des Naturrechtes zu dem mit dem positiven Rechte verknüpften Rechtszwange beschränkt sich darauf, daß das Naturrecht Prinzipien für die psychologische Erklärung der Wirksamkeit des Rechtszwanges darbietet. Wenn an das Naturrecht die Aufforderung gerichtet würde, es solle beweisen, daß es einen Rechtszwang geben müsse, so würde innerhalb der eigenthümlichen Sphäre der naturrechtlichen Begriffe diese Aufforderung gänzlich unverständlich seyn. Sollte dem Naturrechte diese Beweisführung obliegen, so müßte die Erzwingbarkeit des Rechtes ein Merkmal im philosophischen Begriffe des Rechtes selber seyn. Die Unmöglichkeit aber, dem philosophischen Rechtsbegriffe dieses Merkmal einzuverleiben, haben wir oben bewiesen. Dagegen, wenn die Prinzipien des Naturrechtes zur Kritik des positiven Rechtes angewendet werden, geben sie Anleitung, zu erkennen, wie der Rechtszwang gehandhabt werden müsse, damit er nicht (im Sinne des Naturrechtes) als widerrechtlich sich darstelle und dadurch sich selber um die beabsichtigten Erfolge bringe. Wie die Auctorität, mit welcher die Rechtsgesetze ihre Beobachtung verlangen, im Naturrechte nur als ein Lehen der sittlichen Ideen aufgefaßt werden kann, welches den Rechtsgesetzen in Folge ihrer Einhelligkeit mit den sittlichen Pflichten derer, für die sie gegeben werden, zu Theil wird, so kann auch die Wirksamkeit eines Zwanges gegen die der Beobachtung der Rechtsgesetze sich Entziehenden sich nur darauf gründen, daß diese sich der Vernachlässigung eines Rechtsgesetzes als der Vernachlässigung einer sittlichen Pflicht bewußt seyen, und daher den gegen sie ausgeübten Zwang als eine Wirkung der Auctorität ihrer eigenen sittlichen Pflichten empfinden. Ein Rechtszwang, welcher so ausgeübt wird, daß der Gezwungene, indem er sich ihm unterwirft, sich bewußt werden muß, nur die Nothwendigkeit seiner eigenen sittlichen Pflichterfüllung anzuerkennen, ist wirksam und kann keine Widerrechtlichkeit in sich schließen. Dazu freilich,

daß eine solche Handhabung des Rechtszwanges überhaupt möglich sey, wird erfordert, daß Rechtszwang nur mit solchen Rechtsgesetzen verknüpft sey, welche durch ihre Widerspruchslosigkeit mit den sittlichen Pflichten derer, die sie beobachten sollen, die Würde rechtlicher Normen verdienen, sowie daß die Beschaffenheit des angewendeten Rechtszwanges selber den sittlichen Pflichten dessen, gegen den er angewendet wird, nicht zuwiderlaufe. Fände das Letztere statt, so würde nach Begriffen des Naturrechtes keine rechtliche Verpflichtung des zu Zwingenden, diesen Zwang auf sich anwenden zu lassen, begründet werden können. Den Rechtszwang a priori zu construiren d. i. ihn als durch den Begriff des Rechtes begründet darzustellen, darf also dem Naturrechte nicht zugemuthet werden. Das Naturrecht vermag nur die Bedingungen der Wirksamkeit des Rechtszwanges (wenn er einmal vorhanden ist) anzugeben. Diese Bedingungen sind, daß die Gesetze, mit denen der Rechtszwang verknüpft werden soll, zu rechtlichen Normen im Sinne des Naturrechtes sich qualifiziren, und daß der Modus des Rechtszwanges selber mit den sittlichen Pflichten der von ihm Betroffenen nicht im Widerspruche stehe. Was die Befugniß der positiven Rechtsgesellschaft, den Rechtszwang auszuüben, anlangt, so kann sie selbstverständlich ebenso wenig, wie der Rechtszwang selber, im Naturrechte a priori gerechtfertigt werden. Dagegen, wenn der angewendete Rechtszwang den angegebenen Bedingungen seiner Wirksamkeit entspricht, kann auch das Vorhandenseyn einer solchen Befugniß nicht für widerrechtlich erklärt werden. In einem anderen und positiveren Sinne aber, als dem hier angegebenen, darf das Naturrecht, dafern es im Kreise seiner eigenthümlichen Prinzipien bleiben will, den Rechtszwang und die obrigkeitliche Befugniß, ihn auszuüben, nicht deduciren wollen.

Recensionen.

Lao-Tse Táo-Te-King. Der Weg zur Tugend. Aus dem Chinesischen übersetzt und erklärt von Reinhold v. Plänckner. Leipzig, Brockhaus, 1870.

Der Verf. giebt in dieser Schrift eine wortgetreue und vollständige Uebersetzung des klassischen Werks, das uns der Chinesische Weise Lao-tse hinterlassen hat. Lao-tse wurde, wie Pl. bemerkt, zu Ende des 7ten Jahrhunderts vor Chr. geboren, wurde ein Gelehrter und bekleidete am kaiserlichen Hofe die Stelle eines Bibliothekars und Archivraths. Confucius, angezogen von dem Rufe des Lao-Tse und weit jünger als der letztere, begab sich zu ihm, um sein Schüler zu werden, und wurde auch ein wahrer Verehrer desselben, obgleich die Richtung beider Männer sehr verschieden war, und namentlich Lao-Tse die Fortentwicklung des Menschengeistes erstrebte, während Confucius die reinen Satzungen und Lehren der Väter, der alten Weisen wiederherstellen wollte. Es bildete sich eine nach Lao-Tse sich nennende Sekte in China; aber die Verirrungen und Abgeschmacktheiten derselben sind nach dem Verf. das gerade Gegentheil von den Glaubensansichten, welche L. in seinem Táo-te-King niedergelegt hat.

Abel Remusat hat einige Capitel aus dem Buche Lao-tse's übersetzt; Stanislas Julien hat davon eine vollständige französische Uebersetzung geliefert. Beiden jedoch tritt der Verf. auf's entschiedenste entgegen und giebt uns von dem Geiste und der Tendenz des Werks ein ganz anderes Bild, als jene Männer, indem er statt des quietistischen Pantheismus, welchen namentlich der Franzose Julien darin findet, vielmehr die Lehren des Lao-tse im Sinne eines sittlich kräftigen Monotheismus auffaßt.

L. beginnt sein Buch mit dem Tao, ein Wort, das im Chinesischen sehr viele Bedeutungen hat: Weisung, Direktion, Vernunft, λόγος. L. nennt es den Schöpfer Himmels und der Erde. „Das Tao — lehrt nämlich L — ist immateriell, ein rein geistiges Wesen in vollendeter Weise; in ihm vereinigt sich das Wahre, Gute und Schöne im höchsten Grade der Vollkommenheit (Kap. 21). Es stammt nur aus sich selbst,

alles Andere aber stammt aus ihm. Es hat Alles wohl eingerichtet; es liebt alle Wesen und sorgt für sie, aber es will nicht ihr Herr und Gebieter seyn. Auch der Mensch hat seinen Ursprung in ihm, und seine höchste Bestimmung ist, groß und erhaben nicht blos zu scheinen, sondern in Wahrheit zu seyn, wie das Tao erhaben ist (Kap. 34). Eine gehaltvolle Würde zeichnet den Weisen aus; der geistig Ruhige und Gelassene ist Herr seiner selbst, was bei dem leidenschaftlich Erregten nicht der Fall ist. Wenn der Weise auch mit den tiefsinnigsten und schwierigsten Dingen beschäftigt ist, so bewahrt er sich doch seine Ruhe, Besonnenheit und Klarheit (Kap. 26). Dabeï ist er bescheiden und demüthig; er lebt in der Seelenreinheit und kehrt zurück in den Zustand der Unschuld eines neugebornen Kindes. Ihm genügt der Besitz der erhabenen Tugend und Weisheit, und damit erhebt er sich zum erhabenen Einfachen und zur Wahrheit (Kap. 28). Er, in Allem erfahren, weiß die Menschen zum Heile zu führen, und er ist in der Gemeinde und im ganzen Reiche unablässig thätig zum Besten seiner Mitmenschen. Vor dem Tode hat er keine Furcht, weil der Tod für ihn keine Bedeutung hat (Kap. 50). Denn wenn wir das unendlich feine geistige Wesen erkennen, so wird uns Alles offenbar werden, wir bewahren uns die Zartheit unserer Empfindungen, wir werden uns erhoben fühlen, wir werden fort und fort in seinem, des Tao, Lichte leben, und wenn wir zu ihm zurückkehren im Tod, so gehen wir ein zu seiner Herrlichkeit. Nicht ist das Verlassen des Körpers für uns ein Unglück, sondern in Wahrheit wird es heißen: wir haben das ewige Leben gewonnen."

Diese Hauptsätze der Lehre des Lao-tse zeigen uns die Erhabenheit, seltene Vollkommenheit, Reinheit und Tiefe seines Denkens. Wenn, wie nach Allem zu schließen, die Uebersetzung Pländners sich als die richtige erweist, so ist das System des Lao-tse, ferne davon, wie der Franzose Julien uns glauben machen will, auf das nonagir, die Passivität, das Nichtsthun als das höchste Ziel des Menschen gerichtet zu seyn, vielmehr bestrebt, reine, erleuchtete Selbstthätigkeit in allen Kreisen des

Lebens als Ideal hinzustellen, und zwar eine solche Thätigkeit, welche prinzipiell geistige Klarheit und Energie in Gott, dem vollkommensten Geiste, ist. So nimmt Lao-tse unter den Weisen der Erde eine hervorragende Stellung ein. Uns sind freilich die Wahrheiten, welche er ausspricht, von Jugend auf bekannt und geläufig, obwohl selbst unter uns es Viele giebt, in deren Bewußtseyn der reine, vernunftgemäße Monotheismus sehr getrübt erscheint. Aber das Wunderbare ist, daß Lao-tse zu seiner erhabenen Gotteserkenntniß in einer Zeit sich erhob, in welcher die Menschheit um ihn noch in einem sinnlichen, naturalistischen Polytheismus befangen war. Selbst die weit später lebenden griechischen Philosophen haben sich, etwa Anaxagoras ausgenommen, nie zu einem so reinen ethischen und geistigen Monotheismus erhoben, wie er uns in dem klassischen Werke des Lao-tse entgegentritt, indem selbst Plato und Aristoteles die Gestirne als beseelte Gottheiten betrachteten. Von allen solchen polytheistischen Ingredienzien sehen wir in dem klassischen Werke des Lao-tse nichts, sein Prinzip ist das Tao, das er aufs entschiedenste als den vollkommensten Geist bestimmt, und in diesem Prinzip findet er nicht nur den schöpferischen Grund der Natur, indem er ausdrücklich lehrt, daß alles Materielle durch das ewig Immaterielle, durch das Tao, von Anfang an entstanden sey, sondern auch den Quell alles wahren, geistigen, erleuchteten, sittlichen Lebens (Kap. 40).

Man könnte es als unglaublich erachten, daß schon in einer so frühen Periode der Menschheit eine solche reine, lichtvolle Wahrheitserkenntniß möglich war. Indeß zeigt eben Lao-tse auch sonst in vielen einzelnen Fragen einen überaus scharfsinnigen Geist, z. B. hinsichtlich der Todesstrafe. „Wenn — sagt er Cap. 74 — ein Volk keine Todesfurcht kennt, wie kann man ein solches durch Todesstrafen schrecken wollen, und wenn wir es auch wirklich dahin brächten, das Volk in beständiger Furcht vor dem Tode zu erhalten, und es beginge Jemand etwas ganz Abenteuerliches, irgend eine große Schandthat, wer sollte so vermessen seyn, die Todesstrafe über ihn zu verhängen?

Gibt es doch einen höheren, ewigen Richter, einen Herrn über Leben und Tod, dem es allein zusteht, den Tod zu verhängen." Merkwürdiger Weise machte ein Kaiser in China, der Gründer der Ming-Dynastie, welcher das Werk Lao-tse's las und seine Gedanken als tief bei aller Einfachheit seines Styls erkannte, den Versuch, die Verbrecher statt mit dem Tode, mit Gefängniß und Frohndiensten zu bestrafen, und er wußte nicht genug die Vortrefflichkeit dieser Maxime zu rühmen. Ist es gegenüber von solch' einem Adel der Gesinnung nicht für unser Zeitalter beschämend, wenn in ihm noch immer die Todesstrafe fortbesteht und dieselbe insbesondere sogar vom Standpunkte der Religion aus vertheidigt wird?

Am meisten Aehnlichkeit hat Lao-tse mit den Weisen unter den Hebräern, in welchen sich eine eigenthümliche, spekulativ-ethische Gestaltung des religiösen Bewußtseyns entwickelte, wie sie in den Sprüchen Salomon's, dem Hiob, dem sog. Prediger und dem Buche der Weisheit sich dargestellt findet. Wie Lao-tse Ein Prinzip, das Tao, die Vernunft oben anstellt und dasselbe als Grund der physischen und ethischen Welt betrachtet: so gehen die hebräischen Weisen auch von Einem Prinzip, der göttlichen Weisheit aus, und leiten von derselben alles Seyende, die Natur und ihre zweckvolle Organisation, wie sämmtliche Tugenden und Güter des sittlichen Lebens ab. Beide sind auch darin mit einander verwandt, daß sie noch nicht eine eigentliche, systematische Philosophie, sondern das philosophische Bewußtseyn noch in seiner einfachen Einheit mit der sittlich-religiösen Substanz, dem Gewissen, darstellen, und es ist dabei merkwürdig, daß die Blüthezeit der hebräischen Weisheitslehre und die Zeit, in welcher Lao-tse lebt, nahe zusammenfallen. Dieß führt uns auf einen tieferen Zusammenhang in dem geistigen Leben der Menschheit, welcher ohne alle äußerliche Vermittlung stattfindet und rein aus dem gemeinsamen Urquell des Geisterlebens zu begreifen ist. Die hebräischen Weisen sind alle darin einig, daß die göttliche Weisheit sich nur den reinen Seelen offenbare, daß sie ihnen aber auch unmittelbar, innerlich

annehmbar sey, und ganz ebenso sagt Lao-tse: „Nur der, welcher ganz von Leidenschaften frei ist, ist im Stande, das höchste geistige Wesen zu erfassen; derjenige dagegen, dessen Seele beständig von Leidenschaften getrübt wird, sieht nur das Endliche, die Schöpfung" (Kap. 1). Auf die Frage: woher er denn Etwas vom Tao wisse, antwortet er: es hat sich mir geoffenbart; wem sich der Himmel erschlossen, der kennt das Tao (Kap. 16). Es war demnach die innere Offenbarung des ewigen Geistes eine Erfahrung, welche diese Männer in gleicher Weise gemacht haben, und somit erklärt sich denn die nahezu gleichzeitige, außerordentlich reine Wahrheitserkenntniß von Seiten verschiedener Männer, welche räumlich weit getrennt von einander lebten, in letzter Beziehung aus der universellen Offenbarung des allbeseelenden göttlichen Geistes in den lauteren Seelen, welche mit tiefer Intention diesem Geiste sich hingeben. Das Wirken dieses allgegenwärtigen Geistes fühlen und erfahren alle Menschen in sich. Diejenigen aber, welche dasselbe nicht mit reiner Intention in sich festhalten, verlieren oder gewinnen gar nicht ein klares Bewußtseyn von demselben und verfehlen auch das richtige Verständniß der Welt. Nur wenn das höchste, uns immanente, geistige Prinzip alles Seyns zugleich mit klarem, vorurtheilsfreien Geiste gedacht und mit sittlich reinem Willen festgehalten wird, nur dann ergiebt sich auch die wahre spekulative Weltanschauung.

Dabei müssen wir zugleich auf einen Unterschied zwischen Lao-tse und den hebräischen Weisen aufmerksam machen. Denn während die letzteren schon von einer ethisch monotheistischen Volksreligion ausgingen und diese Religion nun zu einer hohen Stufe geistiger Vollendung selbständig fortbildeten, ging das Bewußtseyn des chinesischen Weisen von einem naturalistischen Polytheismus zu seiner ethischen Geisteslehre fort. Während sodann die hebräischen Weisen im Mosaismus nur den Glauben an das diesseitige Leben vorfanden und deßwegen in eine sehr tiefe Skepsis, wie sie sich im Hiob und Prediger ausspricht, hineingeriethen, um erst schließlich im Buche der Weisheit das

ewige Leben des Geistes siegreich zu erfassen, so stelle sich dem Bewußtseyn Lao-tse's das geistige Prinzip mit allen seinen wesentlichen Konsequenzen, auch der von einem ewigen Fortleben des menschlichen Geistes im Tao mit Einem Male vollendet dar. Dieß kann unsere Bewunderung, welche wir dem Geiste dieses Mannes zollen müssen, sicher nur erhöhen, und so darf ich die Kenner der chinesischen Sprache und Literatur zur gründlichen Prüfung der vorliegenden Uebersetzung und Erläuterung des klassischen Werkes von Lao-tse in der Hoffnung einladen, daß durch deutsche vorurtheilsfreie Forschung ein Geisteswerk von seltener Reinheit und Tiefe in seiner wahren Bedeutung dem menschlichen Wissen werde gewonnen werden.

Wirth.

Das Wissen und der religiöse Glaube, von O. Marpurg. Leipzig, Duncker und Humblot, 1869.

Mit Vergnügen machen wir auf eine Schrift aufmerksam, welche ebenso warm der Philosophie das Wort redet, als sie in einem besonnenen Geiste fortzubilden sich bestrebt, welche aufs entschiedenste den religiösen Standpunkt einnimmt und dabei die volle Freiheit des Gedankens sich wahrt. Der Verf. verkennt nicht die Gleichgiltigkeit, welche heutzutage vielfach gegen Spekulation und Vernunfterkenntniß zu Gunsten einer bis auf die Spitze getriebenen, lediglich empirischen, sinnlich verständigen Betrachtungsweise der Dinge im Schwange ist. Er bemerkt aber, daß der menschliche Geist unmöglich mit einem unausgetragenen Zwiespalt sich begnügen und der Innenwelt der Ideen alle Wirklichkeit absprechen könne, weil ihre Wahrheit eine innere Thatsache des Bewußtseyns sey. Das deutsche Volk — hofft er deßwegen — werde auch, wenn es seine politische Selbständigkeit erreicht haben werde (welche ja nun seit dem Erscheinen des Buchs erreicht worden ist), darum des Segens eines um so allseitigeren geistigen Lebens in Wissen und Glauben, in Erkenntniß und Frömmigkeit nicht verlustig gehen. Wir stimmen hierin mit dem Verf. überein und glauben sogar, daß der hohe

Aufschwung, welchen unser Volk zu politischer Macht, Einheit und Selbständigkeit genommen hat, nur eine um so erstere Mahnung an die Männer der Wissenschaft ist, die Philosophie und überhaupt das Wissen in seiner wahren Tiefe und Freiheit erst recht zu pflegen, da es sich an dem französischen Volke gezeigt hat, wohin eine Nation bei der Vorherrschaft einer materialistischen Weltansicht unter den Gebildeten einer- und andererseits bei dem dumpfen bigotten Aberglauben des ungebildeten Volks troß aller politischen Einheit am Ende gelangt. Freiheit und Wahrheit, Gedankenschärfe und Gedankentiefe, Idealität und Gottinnigkeit, beides muß die Wissenschaft pflegen, wenn in dem neuen deutschen Reiche ein freies und doch sittlich starkes Volksleben blühen soll. Möchten doch alle Männer der Wissenschaft, auch die der Naturwissenschaften dieser hohen Mission eingedenk seyn und bleiben!

Der Verf. zeigt übrigens einleuchtend, daß die Wirksamkeit der Materie nur das Hervortreten geistiger Erscheinungen veranlasse, diese aber den Grund ihrer Form in einem andern, höheren Prinzip haben müssen. Eben damit glaubt er den Gegensatz zwischen Freiheit und Nothwendigkeit lösen zu können. Die freie Handlung sey — sagt er — gleich weit entfernt von Zufall wie von Zwang; sie erfahre die Anregung ihrer Aeußerung von der empirischen Nothwendigkeit und beruhe doch nur auf der innern, aus dem Wesen des Handelnden selbst gesetzten Nothwendigkeit. Diese innere Nothwendigkeit sey selber die Freiheit; der Mensch wisse sie als seine eigene That; er wisse sich verantwortlich für dieselbe als eine freie, selbstgesetzte; in sittlicher Thätigkeit bezeuge er sie bewußt als seine eigene That, als das freie Wollen des Allgemeinen, der allgemeinen Interessen, und kraft ihrer bringe er den letzteren seine sinnlichen, individuellen Triebe zum Opfer. Diese Ansicht des Verf. enthält gewiß eine hohe Wahrheit; dem äußeren, physischen Determinismus stellt sie die innere, ideelle Determination des Ich gegenüber, und diese ist insofern eine freie, als das Ich in Einheit mit seinem geistigen Wesen handelnd bei sich selbst ist und bleibt,

keinem fremden Antriebe, sondern nur sich selbst, den innern Impulsen seiner Natur folgt. Aber diese Ansicht bleibt insolange im Determinismus, wenngleich in der höhern, ideellen Form desselben befangen, als sie die Thatsache übersieht, daß das Ich sich auch im Gegensatz und Widerstreit mit seinem eigenen, innern Wesen zu bestimmen vermöge. Nur, wenn wir die Freiheit als dieses Vermögen des Ich bestimmen, ebenso im Gegensatz zu dem eigenen Wesen, als in Uebereinstimmung mit demselben thätig zu seyn, — nur dann durchbrechen wir die Schranken des Determinismus. Die Rückkehr des Ich zu dieser Uebereinstimmung mit seinem wahren Wesen führt zu jener freien Nothwendigkeit, welche der Verf. mit Recht hervorhebt; zu ihr soll das Ich gelangen; aber daß es auch nicht dazu gelangen kann, wenn es nicht will, — dieß ist ebenso hervorzuheben, und hierin, in der Geltendmachung beider Momente, liegt erst die höhere Einheit von Determinismus und Indeterminismus, welche die Wissenschaft erstreben muß. Doch vielleicht sage ich damit nur Etwas, was auch im Sinne des Verf. selbst liegt, und in diesem Falle möge es nur zur genauern Bestimmung seiner ausgesprochenen Ansicht dienen!

Der Verf. bezieht sich weiterhin S. 178 ff. auf die vom Referenten in seinen philosophischen Studien und auch in unserer Zeitschr. entwickelte Erkenntnißtheorie, und billigt vollständig die darin aufgestellte Unterscheidung der drei Arten des Erkennens und Wissens, ihrer verschiedenen Stellungen des Denkens zum Seyn, ihrer eigenthümlichen Methoden und der Sinnesgebiete, auf welche sie sich erstrecken. M. führt nun alles das im Einzelnen mit Geschick und eingehender Sachkenntniß durch, und stellt damit eine vollständige Erkenntnißtheorie des gesammten Organismus der Wissenschaften mit vielfach ganz neuen Gesichtspunkten auf. Nahe liegende Gründe halten mich ab, hierüber im Einzelnen mich zu erklären; aber ich darf wohl den Freunden der Philosophie und überhaupt der Wissenschaften die ganze Entwicklung des Verf. mit dem vollsten Recht zur Prüfung empfehlen. Dem Verf. selbst aber, welcher mit vorlie-

gender Schrift sein début in der philosophischen Schriftstellerei gemacht und darin gezeigt hat, welch innigen Antheil er an der Entwicklung der deutschen Philosophie nehme, obgleich er nicht im deutschen Vaterland, sondern in Petersburg lebt, — ihm mögen diese Zeilen eine Ermunterung zum Weiterstreben auf der betretenen Bahn seyn!

Wirth.

H. Hettner: Literaturgeschichte des achtzehnten Jahrhunderts. Zweiter Theil: Die französische Literatur im achtzehnten Jahrhundert. Dritter Theil in drei Büchern: Die deutsche Literatur im achtzehnten Jahrhundert. Braunschweig, Vieweg, 1860. 1862 ff.

Das vortreffliche Werk Hettner's, auf das wir gleich bei dem Erscheinen des ersten Theiles mit freudiger Anerkennung aufmerksam machten (Bd. XXIX dieser Zeitschrift, S. 177 f.), liegt endlich vollendet vor uns. Es ist nicht zu verwundern, daß darüber 14 Jahre verflossen sind, und daß das Ganze von drei Bänden auf sechs angewachsen ist; im Gegentheil, wir würden uns nicht gewundert haben, wenn diese Zahl von Jahren und Bänden nicht ausgereicht hätte. Wer wie Hettner die so reiche und bedeutsame Literatur des achtzehnten Jahrhunderts, und zwar nicht bloß die deutsche, sondern auch die englische und französische, und nicht bloß die s. g. National-Literatur, Poesie und allgemein gelesene Schrifterzeugnisse, sondern auch die Philosophie, unter Berücksichtigung sogar der Philologie, der Musik und der bildenden Kunst, in ihrem Entwickelungsgange und der gegenseitigen Beziehung und Wechselwirkung der mannichfaltigen Kreise schildern und charakterisiren will, hat so weitgreifende Studien zu machen, so bedeutende Schwierigkeiten der Disposition und Composition wie der Auswahl und der Darstellung zu überwinden, daß man ihm nur Glück wünschen kann, das Ziel überhaupt mit vollem Erfolge erreicht zu haben.

Ich habe bereits bei der Anzeige des ersten Theils auf die Vortheile hingewiesen, welche aus einer solchen zusammen-

fassenden, die verschiedenen Bestrebungen eines Zeitalters und ihre Ergebnisse nur als die sich gegenseitig bedingenden Glieder Eines großen Ganzen betrachtenden Darstellung auch der Geschichte der Philosophie erwachsen. Hettner selbst bemerkt in dieser Beziehung (Thl. II, S. 167): „Es herrscht in Deutschland mehr als billig die Unart, die Philosophie immer nur als rein sich in sich selbst bewegend, als gleichsam im luftleeren Raum sich fortentwickelnd zu betrachten, einseitig abgetrennt von dem natürlichen Boden der allgemeinen Bildungszustände." Er hat m. E. vollkommen Recht: es ist dieß nicht nur eine „Unart", sondern ein völlig unhistorisches Verfahren, das besonders seit Hegel Mode geworden und im Grunde auf einer Verwechselung der Begriffe beruht. Wer z. B. wie Erdmann in seinen bekannten und mit Recht gerühmten Geschichtswerken, die gesammte Philosophie und philosophischen Productionen der Vergangenheit nur als die Vorschule, die disjecta membra oder vorbereitenden Stadien des Hegel'schen Systems als der vollendeten, absoluten Philosophie faßt, und demgemäß alle selbständigen philosophischen Werke nach Hegel, alle ihm opponirenden oder von ihm abweichenden Bestrebungen gleichsam unter dem Gesichtspunkt des Sündenfalls, weil Abfalls von Hegel betrachtet und auf sog. überwundene Standpunkte vor Hegel gewaltsam zurückdatirt, der schreibt im Grunde keine Geschichte der Philosophie, sondern eine Philosophie ihrer Geschichte, die sehr scharfsinnig, sehr belehrend seyn kann, nur keine Geschichte ist. Die Thatsache, daß die Philosophie nicht in der Luft schwebt, nicht ihre Impulse und Tendenzen rein aus sich selbst schöpft, nicht die alleinige Führerin des Geistes der Zeiten ist, sondern von diesem Geiste, obwohl sie an ihm mit arbeitet und ihn mit bildet, doch vielfach bedingt und abhängig erscheint, ist nun einmal eine Thatsache, die sich so wenig, wie irgend eine andre Thatsache, wegreflectiren läßt. Durch die Geschichte der Philosophie, wie durch die Staatsgeschichte, die Kirchengeschichte, die Literatur- und Kunstgeschichte, zieht sich zwar ein Faden der Selbstentwicklung hindurch, auf den die verschiedenen philoso-

phischen Systeme sich gleichsam aufreihen; aber diese Selbstentwickelung ist hier, wie in allen Gebieten der Geschichte, keine schlechthin spontane, an ihr wirken vielmehr sehr verschiedenartige Factoren mit. Und wer diese Factoren außer Acht läßt, wird ein vielleicht richtiges, aber jedenfalls nur einseitig aufgefaßtes und dargestelltes Bild des geschichtlichen Verlaufs liefern.

In Frankreich spielt die Philosophie während des achtzehnten Jahrhunderts nur eine untergeordnete Rolle. Obwohl sie zur Verbreitung der sensualistischen, materialistisch-atheistischen Gesinnung, welche unter den höheren gebildeten Klassen herrschte, bedeutend beitrug, so ist es doch ein Irrthum, wenn man meint, daß sie vorzugsweise den Grund gelegt zu der furchtbaren Katastrophe, die in der „glorreichen" Revolution sich vollzog. Die französische Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts ist einerseits nur der in's Französische übertragene Locke'sche Empirismus, verquickt mit Ergebnissen der Naturwissenschaften und den Ideen Toland's und andrer englischer Freidenker, andrerseits der Reflex des Zeitgeistes, der Genußsucht, Eitelkeit und Frivolität, der Sitten- und Zügellosigkeit, welche von oben herab allmälig bis in das Herz des Volks sich verbreitet hatten. Rousseau, der einzige französische Denker des Jahrhunderts, dem man Originalität nicht absprechen kann, ist auch der einzige, der gegen diese verrottete Civilisation, diese plattirte, nur auf den Schein angelegte Bildung, diese innere Fäulniß der französischen Zustände seine Stimme erhob, dessen philosophische Reflexion aber eben darum ganz von diesen Zuständen bedingt, nur als der Ausfluß seiner durch sie verletzten Gefühle erscheint. Er schüttete daher, ganz im Sinne dieser schon zum Umsturz neigenden Zustände, das Kind mit dem Bade aus, indem er eine Rückkehr zur Natur predigte, die im Grunde nur ein neuer Anfang der Weltgeschichte mit urweltlicher Roheit und Barbarei gewesen wäre. Nicht die Philosophie lenkte den französischen Zeitgeist, sondern der Zeitgeist lenkte die französische Philosophie.

Anders verhielt sich die Sache in Deutschland. Hetten

spricht gleich im Eingang seiner Darstellung der deutschen Literaturgeschichte das bezeichnende Wort aus: „Jede neue Lehre hinterläßt in Deutschland ihre scharfeingegrabenen Spuren.“ Und demgemäß beginnt er seine Darstellung mit der Schilderung des Kampfes gegen die Engherzigkeit des lutherischen Kirchenthums, der anfänglich von den deutschen Anhängern Descartes' und Spinoza's, sodann von Pufendorf und Thomasius, endlich von Leibnitz geführt wurde, und der durch Christian Wolff's und seiner Schüler weitgreifende Wirksamkeit und die Bestrebungen der Aufklärungsphilosophen à la Mendelssohn mit dem Siege des Rationalismus endete. Noch viel tiefer griffen Jakobi, Hamann, Herder und vor Allen Kant in den Bildungsgang der deutschen Literatur und des deutschen Geistes ein. Ihr Wirken wird daher von Hettner mit derselben Liebe und Sorgfalt, wie die Erscheinungen der s. g. schönen oder National-Literatur, gewürdigt. Aber dieß Eingreifen der Philosophie wie die Genesis der leitenden Ideen der philosophischen Systeme selbst gewinnt doch erst volles Verständniß, wenn man sieht, wie gleichzeitig und von den gleichen Motiven aus der Kampf sich entspinnt zwischen dem Pietismus und der Orthodoxie im religiösen Gebiete, zwischen Classicität und Volksthümlichkeit in der Dichtung, zwischen der verdorbenen Renaissance und den Anhängern des Naturalismus (der niederländischen Schulen) in der bildenden Kunst, bis dort die Orthodoxie, hier die Volksthümlichkeit und der Naturalismus überwunden, dem Rationalismus und dem französischen Zopfstyl d. h. dem völlig mißverstandenen zur Carricatur verzerrten Classicismus in Kunst und Dichtung, weichen muß; — wie aber dann durch Lessing und Winkelmann der Streit von neuem angefacht wird und schließlich mit dem Siege der ächten Classicität und unsrer eignen classischen Dichtung über die Unnatur und den Ungeschmack des falschen Classicismus endet. Der französische Zopfstyl der Poesie und Plastik war im Grunde nur der Ausdruck jener Eitelkeit und Scheingröße, jener Genuß- und Herrschsucht, jener Frivolität und Sittenverderbniß des siècle de Louis XIV. und seines Nachfolgers,

der gleichsam nur zufällig in die seit dem 15ten Jahrhundert allmälig herrschend gewordenen Formen der antiken Kunst und Poesie sich kleidete. Der Sieg Lessing's und Winkelmann's, Goethe's und Schiller's über diese in ihr Gegentheil verkehrte Classicität war daher im Grunde ein Sieg des Idealismus über den Sensualismus und sensualistischen Realismus, der ganz parallel steht mit dem Siege Kant's über seine philosophischen Gegner, zu denen nicht bloß der starre, sich selbst überhebende Dogmatismus Wolff's, sondern ebenso entschieden der Skepticismus Hume's wie der Sensualismus und Marterialismus der französischen Philosophie des 18ten Jahrhunderts gehörte. —

Hettner meint freilich, es sey „eine durchaus unerwiesene, von Kant niemals näher untersuchte, in ihm nur aus Furcht vor Hume entstandene Annahme, daß Nothwendigkeit und Allgemeinheit sich auf dem Boden der Erfahrung nicht gewinnen lasse, daß Erfahrung uns zwar sage, was sey, aber nicht, daß es nothwendiger Weise so und nicht anders seyn müsse. Und es sey nicht wahr, daß es ursprünglich angeborene Anschauungen und Denkformen giebt. Die heutige Wissenschaft wisse unumstößlich, daß auch die Begriffe von Zeit und Raum und die sog. Kategorieen sich ebenfalls erst erfahrungsmäßig in uns entwickeln, daß auch sie nichts sind als die vom Hergang der Sinnes- und Denkthätigkeit abgezogenen Verallgemeinerungen des Thatsächlichen und Erfahrungsmäßigen." Allein wenn er mit diesen Sätzen aus der Rolle des Geschichtschreibers in die des Kritikers der Philosophie übertritt, so gereicht das seiner Darstellung nicht eben zum Vortheil. Einem Philosophen wie Kant gegenüber darf man seine abweichenden Ansichten nicht bloß einfach aufstellen, sondern muß sie beweisen; — und das dürfte Hettnern schwer fallen. So wie Kant es meint, hat er vollkommen Recht, wenn er aller bloß empirischen Erkenntniß die Nothwendigkeit und Allgemeinheit abspricht. Wer will beweisen, daß die Zahl der chemisch-einfachen Stoffe (deren erst vor Kurzem durch die Spectral-Analyse 4 neue entdeckt worden sind!) nicht größer und nicht kleiner seyn könne als sie ist,

daß sie gerade so und nicht anders, als sie beschaffen sind, beschaffen seyn müssen, daß gerade diese und keine andern Körper aus ihnen sich bilden müssen? Die Naturwissenschaft hat dieß keineswegs bewiesen noch wird sie es je beweisen können. Sie hat nur dargethan (und auch dieß noch keineswegs überall vollkommen und einwurfsfrei), daß gewisse Gesetze die Bewegungen der Atome und der aus ihnen gebildeten Körper beherrschen; aber auch diese sog. Naturnothwendigkeit ist doch nur eine thatsächlich gegebene; es läßt sich keineswegs darthun, daß nothwendig diese und keine andern Gesetze herrschen müssen. Dann aber läßt sich auch nicht beweisen, daß sie schlechthin allgemein herrschen, daß nicht auf dem Sirius oder in den Nebelflecken der Milchstraße möglicher Weise andre Gesetze walten. Außerdem ist die Erkenntniß der Naturgesetze keineswegs eine rein empirische, auf dem „Hergang der Sinnesthätigkeit" beruhende, sondern stets durch Schluß und Folgerung vermittelt und damit gegründet auf die apriorische oder Denknothwendigkeit, die uns nöthigt für das gleiche Geschehen die gleiche Ursache (Kraft) und deren sich gleich bleibende (gesetzliche) Wirksamkeit anzunehmen, dieselbe apriorische Nothwendigkeit, kraft deren wir wissen, daß schlechthin allgemein, immer und überall, weil schlechthin nothwendig, die 3 Winkel eines Dreiecks = 2 R. seyn müssen. Kant mag immerhin die apriorischen Factoren unsres Vorstellens, Erkennens und Wissens, die Denkgesetze und Denknormen (Kategorieen), welche unsre Denkthätigkeit in ähnlicher Art beherrschen wie das Gesetz der Gravitation die Bewegungen der ponderabeln Stoffe, nicht streng und klar genug nachgewiesen haben. Aber daß er dargethan hat, wie nicht einmal unsre einzelnen sinnlichen Vorstellungen, geschweige denn die Wissenschaft der Mathematik und die Erkenntniß der Naturgesetze, durch die bloße Sinnesthätigkeit, sondern nur mit Hülfe der apriorischen Factoren unsres Erkenntnißvermögens zu Stande kommen, ist das unsterbliche Verdienst Kant's, das ihm kein neuer Sensualismus und Materialismus, wie sehr er auch auf die angeblichen (in der That nur mißverstandenen) Ergebnisse

der Naturwissenschaften pochen mag, schmälern wird, weil sich die Wahrheit weder schmälern noch umstoßen läßt. Hettner hat Recht, wenn er meint, daß unser Bewußtseyn von den apriorischen Factoren unsres Denkens und Erkennens nur durch die Erfahrung vermittelt sey und daß es mithin keine in unserm Bewußtseyn apriori liegende (angeborene) Begriffe gebe; aber er hat Unrecht, wenn er bestreitet, daß die Erfahrung ihrerseits durch die apriorischen Elemente unsres Erkenntnißvermögens vermittelt sey.

Doch diese kleinen Uebergriffe aus den Gebiet der Literatur-Geschichte in das der philosophischen Kritik, wenn sie auch Mißgriffe seyn sollten, muß man einem Literar-Historiker wie Hettner schon zu Gute halten: sie beweisen nur, wie ernst es ihm nicht bloß um die historische, sondern auch um die philosophische Wahrheit zu thun war.

H. Ulrici.

Die romantische Schule. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Geistes, von R. Haym. Berlin, Gärtner, 1870.

Haym's Werk nimmt eine ähnliche Stellung zur Philosophie und ihrer Geschichte ein wie das Hettner'sche, von dessen Betrachtung wir eben herkommen. Es gehört allerdings insofern in das Fach der Literaturgeschichte, als es jenen Kreis von literarischen, meist poetischen Productionen behandelt, den man mit dem Namen der modernen Romantik belegt hat. Aber mit Recht nennt es Haym „einen Beitrag zur Geschichte des deutschen Geistes." Denn es beschränkt sich nicht bloß auf diejenigen Schrifterzeugnisse, welche meist allein in der Literaturgeschichte — deren Bezirk freilich schwer zu begränzen ist und daher beliebig bald erweitert, bald verengert wird, — berücksichtigt zu werden pflegen; es erstreckt sich vielmehr über Gebiete, an denen die meisten Literarhistoriker scheu vorübergehen. Es ist in der That die Darstellung einer bestimmten Entwickelungsphase des deutschen Geistes und durchwandert daher alle die verschie-

denen Regionen, der Poesie, der Kritik und Aesthetik, der Philosophie, der Religion und des Staatslebens, in denen er während dieser Entwickelungsphase sich bewegte.

Diese Weite des Gesichtskreises war durch die Aufgabe selbst gefordert. Denn, wie Haym gerade bündig nachweist, — und darin besteht m. E. das Hauptverdienst seines trefflichen Werks, — diese sog. Romantik läßt sich weder in ihrem Kern und Ursprung noch in ihrer Entwickelung verstehen, wenn man nicht über den Kreis der Poesie, der Kunst und Kunstkritik, auf den sie gemeinhin beschränkt wird, hinausgeht. Die Gründer und Häupter der Schule, die Tieck, Schlegel, Wackenroder, Novalis rc., sind allerdings vorzugsweise Dichter und Kritiker. Aber schon in ihren Werken, namentlich bei Friedrich Schlegel, spielt die philosophische Reflexion und Speculation eine bedeutende Rolle. Außerdem aber sind sie sämmtlich keine originalen Geister, keine schöpferischen Genien, sondern nur mehr oder minder bedeutende Talente, welche ihre Impulse, ihre Gedanken und Intentionen aus jenem geheimen unergründlichen Born schöpften, den man den Zeitgeist zu nennen pflegt, ein geistiges Fluidum, das zu allen Zeiten, insbesondere aber damals, aus sehr verschiedenen Elementen, Ingredientien und Agentien zusammengesetzt war. Unter diesen Agentien stand seit Kant die Philosophie obenan, und hat durch Fichte, Schelling, Schleiermacher die Romantiker von Profession stark beeinflußt. Das weist Haym zur Evidenz nach. Aber der Einfluß ist gegenseitig, eine lebendige Wechselwirkung. Die deutsche Speculation ward ihrerseits ebenso entschieden von dem Geiste der Romantik, dem sie die theoretischen Stützen geliefert hatte, ergriffen und von ihrer ursprünglichen Richtung abgelenkt. Die plötzliche Wendung z. B., welche Schelling's versatile Speculation nahm, als er, der in seinem sog. Identitäts-System ganz den Fußtapfen Spinoza's gefolgt war, in der Abhandlung von der Freiheit von ihm abfiel, an Jakob Böhme sich anklammerte und in dessen Geiste und mit dessen Gedanken seine Weltanschauung ummodelte, kommt sicherlich zum großen Theil auf Rechnung des Ein-

flusses seiner romantischen Freunde und ihrer mehr und mehr hervortretenden Vorliebe für das Mittelalter und den Mysticismus in Religion, Kunst und Philosophie. Schleiermacher's erstes bedeutendes Werk, die Reden über die Religion, erwächst aus dem Freundschaftsbunde und dem Ideenaustausche mit Friedrich Schlegel; und Hegel's System erhält seine abschließende Bedeutung nur durch den Versuch, die romantisch-geniale Ueberschwenglichkeit, die ihre sog. intellectuellen Anschauungen und geistreichen Einfälle, zuweilen auch wirkliche Ideen, nach Hegel's Ausdruck aus der Pistole zu schießen pflegte, auf das Maaß des Begriffs zurückzuführen, zu Verstande zu bringen und damit ihren leitenden Gedanken einen Schein von Begründung zu geben, — kurz die beiden feindlichen Gewalten, die um die Herrschaft des Zeitalters sich stritten, Romantik und Aufklärung, Mysticismus und Rationalismus, scheinbar wenigstens, mit einander zu versöhnen.

Indem Haym die Hauptstadien des Entwickelungsprocesses der Philosophie in ihrer Wechselbeziehung zum Bildungsgange der romantischen Poesie und Literatur auf Grund umfassender Studien klar und scharfsinnig darlegt, fallen daher nicht nur aufklärende Strahlen auf die vielfach mißverstandenen und in sich selbst wirren Bestrebungen der Romantiker von Profession, sondern auch die vielgescholtene und vielgepriesene deutsche Speculation erscheint in einem neuen Lichte, das zum Verständniß derselben wesentlich beiträgt, und unter dessen Beleuchtung der schroffe Widerspruch, in den sie am Ende gegen ihren eignen Ausgangspunkt, den Kantischen Kriticismus, geräth, einigermaßen begreiflich erscheint. Nur in Einem Punkte kann ich Haym nicht ganz zustimmen. Nach seiner Darstellung gewinnt es den Anschein, als ob im Grunde Fichte der Vater der romantischen Aesthetik, insbesondre der berüchtigten Doctrin Fr. Schlegel's von der „Ironie" als der gemeinsamen Quelle alle Poesie und Philosophie, sey. Es ist zwar vollkommen richti daß Schlegel zu dieser Doctrin, die selbst wie eine Ironie de Wahrheit aussieht, von Fichte's Wissenschaftslehre aus kam

Aber er kam dazu nur durch ein kolossales Mißverständniß, nur dadurch, daß er ganz wider den Sinn und die Intention Fichte's das theoretische Ich von dem praktischen, die Wissenschaftslehre vom „System der Sittenlehre" willkürlich losriß. Fichte's ausgesprochene Absicht war von Anfang an nur auf eine Ergänzung oder Berichtigung der Kantischen Philosophie von ihren eignen Prinzipien aus gerichtet: er wollte nur den Primat der praktischen Vernunft über die theoretische, der bei Kant nur ein halber war, als einen ganzen und vollständigen ausweisen. Wir wissen nach ihm zwar schlechthin nichts von den Dingen-an-sich, nicht einmal, daß sie zur Erzeugung unsrer Vorstellungen mitwirken; der gesammte Inhalt unsres Bewußtseyns, soweit er die sog. Dinge betrifft, ist vielmehr nur Product der Intelligenz, des (theoretischen) Ichs. Aber Intelligenz, Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn selber besitzen wir nur, das (theoretische) Ich bildet sich seine Vorstellungen und Begriffe nur, damit es, weil es an und für sich „rein als Ich", nur „wollend", „Tendenz zur Selbstthätigkeit" ist, wollen und wirken könne was es wollen und wirken solle. Nur das praktische, wollende und sollende Ich ist daher seiner selbst schlechthin gewiß, ist das Centrum und Fundament nicht nur der Sittlichkeit, sondern auch der Wissenschaft, weil des menschlichen Wesens und Daseyns überhaupt. Und wenn demgemäß Fichte behauptet: die Gewißheit, daß und was wir sollen, sey das Erste, Unmittelbarste, Gewisseste, keiner Rechtfertigung und Begründung Bedürftige und Fähige; und wenn er weiter erklärt: unsre Welt sey das versinnlichte Material unsrer Pflicht, dieß sey das eigentlich Reelle in den Dingen, der wahre Grundstoff aller Erscheinungen, — so stehen diese Sätze in einem so unüberwindlichen Widerspruch mit dem Schlegelschen Begriff der Ironie, daß von ihnen aus unmöglich zu dieser Lucinden-Doctrin, ja überhaupt zu keiner ästhetischen Doctrin zu gelangen ist, — weßhalb auch Fichte nie an eine Aesthetik gedacht, nirgend den Begriff des Schönen erörtert hat. Schlegel's Miß-

verständniß wurde verhängnißvoll für die romantische Schule, aber Fichte ist sicherlich unschuldig daran.

H. Ulrici.

Allgemeine praktische Philosophie (Ethik) pragmatisch bearbeitet von Dr. Joseph W. Nahlowsky, ordentlichem Professor der Philosophie an der Universität zu Gratz. Leipzig, Pernitzsch, 1870.

Der Herr Verf. gehört der Schule Herbart's an, und hat sich bereits, namentlich durch seine scharfsinnige, auf feinen Beobachtungen ruhende Monographie über „das Gefühlsleben, dargestellt aus praktischen Gesichtspunkten“, als einer jener ächten Schüler, denen es nicht bloß auf die Ausbreitung oder Popularisirung, sondern vornehmlich auf die Fortbildung der Lehren ihres Meisters ankommt, bekannt gemacht. Läßt man einmal die m. E. ungenügende Begründung der Ethik, die ihr Herbart giebt und die der Verf. kurz wiedergiebt, gelten, — und Herbart's philosophisches System hat wenigstens historische Geltung, — so zeichnet sich auch diese Schrift durch höchst anerkennenswerthe Vorzüge aus. Sie giebt nicht nur eine scharfsinnige Analyse der ethischen Begriffe in einer klaren, fließenden, im besten Sinne populären Darstellung, sondern sie ruht auch durch und durch auf einer strengen, ächt sittlichen Gesinnung, welche entschieden an dem idealen Charakter der Ethik festhält und sich durch keine Rücksicht auf die naturalistisch-materialistische Richtung unsrer Zeit zu Concessionen verleiten, nichts von der idealen Höhe und Strenge der ethischen Forderungen sich abdingen läßt.

Von dieser Gesinnung durchdrungen, behandelt der Verf. in systematischer Zusammenfassung die verschiedenen Disciplinen der praktischen Philosophie, und geht mehr noch als dieß von Herbart, Hartenstein u. A. geschehen, auf die im engern Sinne praktischen Aufgaben derselben, die unsre Zeit vorzugsweise bewegen, auf die social-ethischen Fragen, die sittliche Bedeutung des Wirthschaftslebens, die ethische Zulässigkeit der verschiedenen Straf-Motive und Straf-Kategorieen, endlich auch auf die

sog. Arbeiterfrage und die vielfach geforderte Frauenemancipation ein. Er meint mit Recht, daß „die praktische Philosophie, wenn sie ihren Namen völlig rechtfertigen soll, vor Allem berufen sey, einen inneren Vereinigungspunkt für eine Reihe sonst von einander getrennter Disciplinen, als Naturrecht, Rechts- und Culturgeschichte, Nationalökonomie, rationelle Politik u. s. w. zu bilden, und demjenigen Studirenden oder sich um die Philosophie näher interessirenden Praktiker, der nicht in der Lage ist, sich speciell und berufsmäßig in die einzelnen Zweige der Rechts- und Staatswissenschaften zu vertiefen, wenigstens wie aus der Vogelperspective ein Gesammtbild des Ineinandergreifens der mancherlei gesellschaftlichen Functionen vorzuführen." Darum wählte er für die Lösung seiner Aufgabe die „pragmatische" Behandlungsweise des Gegenstandes. Er nennt sie so, weil, wie er bemerkt, es ihm „als Ziel und leitender Gedanke vorschwebte, allenthalben Speculation und Erfahrung, Idee und Wirklichkeit, so enge als nur thunlich mit einander zu vermitteln; den sittlichen Elementen in den wesentlichsten Grundverhältnissen des concreten Lebens des Einzelnen wie der Gesammtheit überall nachzugehen; die Beziehungen und Verbindungsfäden zwischen den einzelnen Lebenskreisen wie nicht minder zwischen den sie regulirenden Ideen aufzudecken, und zugleich auch mit in Anschlag zu bringen, welchen hemmenden oder fördernden Einfluß äußere Umstände und temporäre Situationen auf die mehr oder minder vollendete Ausprägung der sittlichen Musterbilder auszuüben vermögen."

Der Verf. hat die Lösung dieser — allerdings „enorm weiten und schwierigen" — Aufgabe mit ernstem, gründlichem Eifer angestrebt. Ob aber darum die Herrn „Praktiker" und die „Hörer der Rechts- und Staatswissenschaften" sein Buch studiren werden, ist mir nichtsdestoweniger sehr zweifelhaft. Unsere Praktiker, Staatskünstler und Juristen von Fach, junge wie alte, kümmern sich leider nicht viel um die sittlichen Ideen, welche die verschiedenen Kreise des praktischen Lebens nicht nur reguliren sollten, sondern, wenn auch im Ge-

heimen und in arger Verkümmerung und Verzerrung, wirklich reguliren. Sie folgen, wie alle Praktiker, der herrschenden Richtung der Zeit; sie halten daher nicht viel von Ideen; und ich fürchte, des Verfassers Begründung der ethischen „Musterbegriffe" Herbart's wird ihnen die Existenz und das Walten und Wirken derselben nicht so unwiderstehlich darthun, daß sie sich bekehren sollten.

Gleichwohl würden die Herren Praktiker wohlthun, die Gesichtspunkte, von denen der Verf. z. B. die sog. Arbeiterfrage auffaßt, wie die Anweisungen, die er zur Lösung derselben giebt, nicht nur zu lesen, sondern auch zu beherzigen. Wenn irgendwo, zeigt es sich an dieser Frage zur Evidenz, daß Recht, Gesetz und Administration für die Wohlfahrt, Kraft und Größe einer Nation nicht ausreichen, daß vielmehr der bestverwaltete Staat unvermeidlich zu Grunde geht, wenn die ethische Gesinnung seiner Bürger zu wanken beginnt und an die Stelle der idealen Motive und Zielpunkte, welche die ethischen Ideen dem Menschen vorhalten, die praktischen Interessen mit ihrem Hunger nach Besitz und Genuß treten. Höchst beherzigenswerth in dieser Beziehung ist auch die Charakteristik, welche der Verf. in der Vorrede von dem Ethos des gegenwärtigen Zeitalters giebt, weil sie in klaren unbestreitbaren Zügen zeigt, daß die hochgerühmten Fortschritte desselben **nur** die praktischen Interessen betreffen und eben deßhalb in ethischer Beziehung ebenso viele Rückschritte involviren dürften. —

H. Ulrici.

Die Lehre Darwin's kritisch betrachtet von Dr. Johannes Huber, o. ordentl. Professor der Philosophie an der Universität München. München, Lentner, 1870.

Die Schriften über Darwin's Theorie von der Entstehung der Arten sind bereits zu einer eigenen Literatur angewachsen, und noch immer mehren sie sich in unabsehbarer Reihenfolge. Diese Ueberfülle auf einem so beschränkten Punkte ist ein charakteristisches Zeichen der Zeit, ein erfreulicher Beweis, wie tief

das Interesse an naturwissenschaftlichen Fragen in alle Kreise der Gesellschaft eingedrungen, aber auch ein Beweis, wie alle diejenigen Theorieen, welche dem Realismus und Materialismus Vorschub leisten oder zu leisten scheinen, mit besonderer Gunst aufgenommen werden. Natürlich haben sich auch die philosophischen und politischen Parteigegensätze der Frage bemächtigt und sie in ihrem Interesse zu wenden und zu drehen gesucht, — wiederum ein Zeichen der Zeit, ein trauriger Beweis, daß in alle, auch rein wissenschaftliche Fragen das Parteigezänk hineinschreit und die objective Erörterung derselben zu stören sucht.

Huber hat sich daher ein Verdienst erworben, in der vorliegenden Schrift zuerst mit voller Unbefangenheit und Objectivität den sog. Darwinismus nicht bloß dargestellt, sondern auch einer eingehenden Kritik unterzogen zu haben. Er beginnt mit einer einleitenden Vorgeschichte der Lehre Darwin's, in welcher er die Controversen über die sog. generatio aequivoca und die Lebenskraft kurz erörtert, und die lange Reihe von Schriften und Schriftstellern aufführt, welche den Darwin'schen Gedanken bereits vor Darwin ausgesprochen haben, aber nicht durchdringen konnten, weil ihnen das empirische Beweismaterial nicht in demselben Umfange zu Gebote stand, — theils wohl auch, weil ihnen der Geist der Zeit nicht so wie ihrem glücklichen Nachfolger in die Hände arbeitete. (Denn Darwin's Lehre ist in Wahrheit vorläufig weiter nichts als eine — wenn auch mit großem Scharfsinn und ebenso großer Gelehrsamkeit durchgeführte — Hypothese, die nur die gegenwärtig herrschende Zeitrichtung zu einer wissenschaftlichen Wahrheit hypostasirt, die aber nichts destoweniger eine Hypothese bleibt.) Es folgt eine genaue, durchaus getreue Darstellung der Darwin'schen Theorie in allen wesentlichen Punkten mit allen für sie sprechenden Gründen. An sie schließt sich eine Uebersicht an über die bedeutenderen Schriften, welche bis jetzt für und wider sie erschienen sind, esp. darauf ausgehen, ihr eine andere Fassung und bessere Begründung zu geben, eine Uebersicht, in der die Beurtheilung,

welche Darwin's Lehre in der naturwissenschaftlichen Literatur gefunden, sich klar abspiegelt. Der Leser hat mithin das Material vollständig vor sich, um sich ein eignes Urtheil bilden zu können. Den Schluß macht eine eingehende, ebenso scharfsinnige wie gründliche und sachgemäße Kritik der Lehre.

Der beschränkte Raum verbietet mir leider, die Hauptpunkte dieser kritischen Erörterung, welche über 100 Seiten einnimmt, dem Leser vorzulegen. Das einleuchtende, für den Unbefangenen vollkommen sicher gestellte Ergebniß ist, daß der Darwinismus nicht nur, wie bemerkt, eine bloße Hypothese, sondern eine sehr mangelhaft begründete und feststehenden Thatsachen widersprechende Hypothese ist, und mithin auch als bloße Hypothese noch keine wissenschaftliche Berechtigung hat. Es zeigt sich auch hier wieder, nicht sowohl an Darwin selbst als an seinen vielen Nachtretern und Consequenzenmachern, die wissenschaftliche Unfähigkeit des modernen Materialismus, die Beschränktheit des Blickes, mit der er am Einzelnen haften bleibt, die Leichtfertigkeit und Leichtfüßigkeit, mit der er über Einwürfe und entgegenstehende Thatsachen hinwegschlüpft, die kritiklose Selbstgewißheit, mit der er seine unbegründeten Sätze in die Welt ausposaunt.

Huber bleibt indeß bei diesem negativen Resultat nicht stehen. Er sucht zugleich darzuthun, wie die durch Darwin wiederum nur bestätigte Thatsache einer Stufenleiter der organischen Schöpfung, auf der sie von dem Unvollkommenen zu immer höherer Vollkommenheit aufsteigt, zu der Ueberzeugung führt, daß nicht „der Kampf um's Daseyn" mit seinen Zufällen und seinen ebenso zufälligen, unberechenbaren Ergebnissen, sondern ein ursprüngliches fest bestimmtes Entwicklungsprincip die Entstehung und Bildung der Gattungen und Arten der organischen Geschöpfe beherrscht. Er bezeichnet diese — auch von mir vertretene — Ueberzeugung mit den Namen der „Entwickelungslehre", und definirt sie dahin: „Dieselbe ist nichts Andres als die Lehre von einer m i t t e l b a r e n S c h ö p f u n g, nämlich der Production neuer und höherer Gebilde aus früheren, tiefer-

stehenden durch die Kraft des von Anfang an wirkenden schöpferischen Triebes, welcher nach immer reicherer Manifestation strebt." Er fügt hinzu: „Freilich sind solche Productionsacte ein Außerordentliches, indem sie den gewöhnlichen Lauf des Naturlebens durchbrechen und darum an demselben nicht zu beobachten sind. Aber auch Diejenigen, welche durch chemisch-physikalische Action das erste Leben entstanden annehmen, greifen über den Wissenskreis der Naturforschung hinaus und statuiren ein Außerordentliches. Die Anfänge der Dinge sind keine bloße Consequenz aus dem bereits Gegebenen und lassen sich darum nicht einfach daraus ableiten, sondern als neue Positionen sind sie ein Bruch mit der Vergangenheit, ein Sprung über das bis jetzt Vorhandene hinaus. Die Entwickelungslehre denkt das Außerordentliche nur im Zusammenhang mit den Gesetzen und Thatsachen der Natur" u. s. w. — Die nähere Begründung dieses Satzes wie der ihm zu Grunde liegenden Anschauung muß ich leider ebenfalls dem Leser selbst nachzulesen überlassen. —

H. Ulrici.

E. Hering: Ueber das Gedächtniß als eine allgemeine Function der organisirten Materie. (Vortrag, gehalten in der feierlichen Sitzung der k. k. Akademie d. Wiss. am 30. Mai 1870.) Wien, Carl Gerold's Sohn, 1870.

Man könnte dem Titel dieser Abhandlung nach meinen, sie sey ein materialistischer Versuch, eine geistige Verrichtung als ein Erzeugniß der Materie darzustellen. In der That ist das Gedächtniß für den Verf. eine materielle Verrichtung, aber das, was er unter dem Gedächtniß versteht, ist auch vollständig verschieden von dem, was man gewöhnlich mit diesem Begriff bezeichnet. Gedächtniß ist für den Verf. nicht nur Aufbewahrung und Reproduction von Empfindungen, Vorstellungen und Begriffen, sondern es umfaßt bei ihm alle bewußte und unbewußte, geistige und materielle, durch Uebung und Gewohnheit angelernte und leicht reproducirbare Verrichtungen. So, wenn wir irgend eine Bewegung nach oftmaliger Wiederholung

ohne jede Kraftanstrengung, ohne uns einer der einzelnen Bewegungen, deren Endresultat die erzielte ist, bewußt zu werden, augenblicklich auf einen äußeren oder inneren Reiz ausführen, so ist dies, nach des Verf. Meinung, nur dadurch möglich, daß unsere Muskeln die früher von uns ausgeführten Bewegungen in sich aufbewahrt haben, daß sie ihrer gedenken. Wenn wir die Vorstellung irgend eines räumlichen Gegenstandes, dessen Wahrnehmung bekanntlich nur durch Vermittelung eines sehr verwickelten Prozesses zu Stande kommen kann, reproduciren, so geschieht dies, behauptet der Verf., nur dadurch, daß die Nervensubstanz alle jene vermittelnden Verrichtungen in sich aufbewahrt hat, und auf jeden entsprechenden Reiz dieselben reproducirt. — So hat nun, nach des Verf. Ansicht, jede organisirte Materie, sey sie Muskel oder Nervensubstanz, das Vermögen des Gedächtnisses. Diese seine Auffassung der organisirten Materie bringt der Verf. in Verbindung mit der Darwin'schen Theorie. Bekanntlich hat Darwin durch Anpassung und Vererbung nur die Entstehung und Entwickelung der Formen der organisirten Materie zu erklären gesucht. Der Verf. dehnt nun die Macht der Vererbung auch auf die Verrichtungen der organisirten Materie aus. Die letzteren hinterlassen nämlich, nach der Voraussetzung des Verf., materielle Veränderungen in denjenigen Organen des lebenden Wesens, durch die sie ausgeführt werden, und je öfter und nachhaltiger diese Verrichtungen sind, desto größer und dauerhafter sind auch ihre Spuren. Da nun der Keim in einer höchst innigen Beziehung zu allen Organen seines Mutterorganismus steht, so hinterlassen auch die Verrichtungen des letzteren Spuren in dem ersteren. Der neugeborene Organismus übt auf diese Weise Verrichtungen aus, die er zum guten Theil von seiner Mutter ererbt hat, und die eigentlich nur Reproductionen sind; er übt sie nur dadurch aus, daß er ihrer „gedenkt", obgleich er früher von ihnen auch nie etwas gewußt hat. — Nach dieser Auffassung wird der Instinct der Thiere aus der Vererbung der Verrichtungen der Voreltern erklärt. Das Thier wird schon im Mutterleibe zu den später

im Leben auszuführenden Thätigkeiten herangewöhnt; die engen Schranken, in denen sich das Thier bewegt, die Einseitigkeit und Einerleiheit seines Lebens, sowie die hohe Stufe der materiellen Entwickelung des Thieres bei seiner Geburt, sind die Ursachen der Fertigkeit und Bestimmtheit, die die Handlungen des Thieres auszeichnen, und die seinen Verrichtungen eben das Charakteristische des Instinctes einprägen. Wenn dagegen im Menschen das Instinctartige im viel kleinerem Maaßstabe zur Entwickelung kommt, so ist dieser Umstand wiederum darauf zurückzuführen, daß das Leben seiner Voreltern sehr mannigfaltig ist, die einzelnen Verrichtungen der Mutter im Keime also keine so große Spuren hinterlassen, und daß die physische Entwickelung des Menschen noch sehr lange nach seiner Geburt sich vollzieht, er also dadurch ganz neuen Einflüssen ausgesetzt wird, die seine angeerbten Verrichtungen sehr wesentlich zu modifiziren im Stande sind. Dies erklärt auch, warum einerseits bei den Menschen die Individualität so vorherrscht, während andrerseits die Thiere in ihren Handlungen überwiegend generell verfahren. Von diesem Gesichtspunkte aus ist auch selbstverständlich, daß die rein geistigen Verrichtungen mit einer bedeutend geringeren Macht auftreten, als die rein leiblichen, und zwar ganz einfach darum, weil die letzteren in Folge ihres unverhältnißmäßig hohen Alters viel größere Spuren in der organischen Materie hinterlassen haben, als die ersteren, deren Erscheinung in die jüngste Phase der Entwickelung der Menschen fällt. —

Man muß gestehen, daß eine solche Erweiterung der Darwin'schen Theorie wirklich neue Gesichtspunkte auch für die Psychologie darbietet. Nur sieht man nicht ein, was für einen Nutzen uns die Vertauschung der Darwin'schen Anpassung mit dem Gedächtniß, für die Erklärung der Thätigkeiten der organisirten Materie, leisten kann. Ist das Gedächtniß als eine Eigenschaft der organisirten Materie für uns verständlicher als die Anpassung? Was gewinnen wir durch diese Zurückführung der Anpassung auf das Gedächtniß? Läßt sich dadurch die Anpassung erklären? Oder die Gesetze ihrer Wirksamkeit deduciren? Ich glaube man

kann die letztere Eigenschaft der organisirten Materie ganz getrennt als eine ursprüngliche stehen lassen, und sie, wie alle anderen materiellen Functionen der organischen Wesen, unmittelbar auf einfache physikalische und chemische Kräfte zurückführen. — Wenn uns die Substituirung des Gedächtnisses an Stelle der Anpassung für die Erklärung der Verrichtungen der organisirten Materie nichts zu leisten scheint, so können wir mit der Auffassung des Verf. vom Wesen des Gedächtnisses uns gar nicht einverstanden erklären. Aus dem Vorhergehenden ist leicht zu ersehen, daß der Verf. das Gedächtniß ganz materialistisch auffaßt. Die Versuche alle seelischen Phänomene materialistisch zu begründen, sind in der letzten Zeit oft genug gemacht worden; aber während man sie gewöhnlich als das Resultat sehr verwickelter materieller Processe der Nervensubstanz ansah, ist für den Verf. das Gedächtniß eine ursprüngliche Eigenschaft der organisirten Materie überhaupt.

Diese seine Auffassung begründet der Verf. dadurch, daß er die Phänomene des Bewußtseyns und die materiellen Veränderungen der organisirten Substanz als gegenseitige Functionen ansieht. Beide wirken thatsächlich auf einander, und zwar, meint der Verf., muß man voraussetzen, daß diese Einwirkung gesetzmäßig geschieht; — eine solche Abhängigkeit heißt aber Function: „denn, wenn zwei Veränderliche in ihren Veränderungen nach bestimmtem Gesetze von einander abhängig sind, so daß mit der Veränderung des einen zugleich die Veränderung des andern gesetzt ist, und umgekehrt, so nennt man dies bekanntlich eine Function des andern" (S. 7). Nach dieser Voraussetzung sollte sich nicht nur zu einer jeden materiellen Verrichtung der Gehirnsubstanz ein Phänomen des Bewußtseyns gesellen, sondern ebenso zu jedem Phänomen des Bewußtseyns auch eine materielle Veränderung der Gehirnsubstanz gesellen. Dies ist aber eine unbegründete Voraussetzung, und wird auf S. 11 vom Verf. selbst ihr widersprochen, indem er sagt: „Zahllose Reproductionen organischer Processe unserer Hirnsubstanz reihen sich fortwährend gesetzmäßig aneinander, indem der eine als

Reiz den andern auslöst, aber nicht mit jedem Gliede einer solchen Kette ist nothwendig ein Phänomen des Bewußtseyns gesetzt.“ Sehen wir indeß von dieser Inconsequenz des Verf. für jetzt ab, die doch, beiläufig gesagt, einzig und allein dem Verf. seine Ansicht durchzuführen erlaubt, und verfolgen weiter seinen Ideengang. Das hauptsächlichste Geschäft des Gedächtnisses ist nach dem Verf. (wie mir ganz richtig scheint) nicht die Reproduction der Empfindungen und Vorstellungen, sondern ihre Aufbewahrung, diese aber geschieht im Unbewußten; sie ist nicht die Verrichtung des Bewußtseyns, sondern seines Gegentheils; und da nun Unbewußtes und Materie identisch seyn sollen, so ist das Gedächtniß ein Vermögen der Hirnsubstanz, „dessen Aeußerungen zwar zum großen Theile zugleich in's Bewußtseyn fallen, zum anderen und nicht minder wesentlichen Theile aber als bloße materielle Processe unbewußt ablaufen“ (S. 12). Aber nicht nur das Aufbewahren der sinnlichen Eindrücke ist dem Verf. eine That des Unbewußten, also der Materie, sondern sogar ein großer Theil des Reproductionsprocesses soll der Materie, und zwar nur ihr allein, ohne Betheiligung des Bewußtseyns, anheimfallen. Zur Begründung dieser Behauptung weist der Verf. darauf hin, wie die Wahrnehmung eines jeden räumlichen Gegenstandes das Resultat eines höchst verwickelten Processes ist, wie namentlich die Entfernung, die Größe, die geometrische Form eines jeden Gegenstandes scheinbar erst durch Schlüsse erkannt werden kann, und wie dies Alles doch nur das Werk eines Augenblickes ist, uns also nicht durch Vermittelung dieses logisches Processes zum Bewußtseyn kommen kann. Der Verf. meint, daß ehe wir diese Fertigkeit der Wahrnehmung erlangt haben, wir aller der sie vermittelnden Mittelglieder uns bewußt waren, sie selbst aber nur der aus ihnen gezogene Schluß wäre; nach und nach aber in Folge unserer Angewöhnung diese Mittelglieder zu bilden, oder, — um im Sinne des Verf. zu sprechen — in Folge dessen, daß unsere Nervensubstanz ihrer gedenkt, reihen sich dieselben, von einem entsprechenden äußeren Reiz geweckt, so schnell an einander, daß

sie uns gar nicht zu Bewußtseyn kommen, sondern als materielle Veränderungen verbleiben, und nur ihr Endglied als Wahrnehmung in's Bewußtseyn fällt. Es ist ganz gewiß richtig, daß der Mensch die Fertigkeit des Wahrnehmens nur nach und nach erlangt, aber andererseits ist es auch gewiß, daß in der Zeit, wo sich unser Wahrnehmungsvermögen bildete, wir nicht vermittelst Schlüsse zu Wahrnehmungen kamen, sondern durch Associationen der im Augenblicke der Wahrnehmung geweckten Empfindungen mit den früher schon gewonnenen; und ebenso wie in der Phase der schon entwickelten Fertigkeit des Wahrnehmungsvermögens die Wahrnehmungen in Einem Augenblicke zu Stande kommen, ebenso schnell kommen sie uns zum Bewußtseyn in der Phase des noch in der Entwickelung begriffenen Wahrnehmungsvermögens; in beiden Fällen sind sie augenblicklich unserem Bewußtseyn gegenwärtig, sobald nur der entsprechende Reiz vorhanden ist; die Zeit, die zur Verknüpfung der einzelnen Mittelglieder nöthig zu seyn scheint, verschwindet in beiden Fällen vollständig für unser Bewußtseyn. Demnach müßte der Verf. consequent auch von dem Zustandekommen unserer Wahrnehmungen in der ersten Periode dasselbe behaupten, was er von dem Wahrnehmungsproceß in der späteren voraussetzt, und zwar, daß die Wahrnehmung immer nur das in Bewußtseyn umgesetzte Endglied einer von vornherein unbewußt verlaufenden Kette von materiellen Veränderungen sey. Eine alte zum tausendsten Male gemachte Wahrnehmung eines Gegenstandes würde sich in ihrem Wesen von der zum ersten Male zu Stande gekommenen gar nicht unterscheiden, obgleich die zu ihr führenden Mittelglieder sich vielleicht vervielfältigt haben, und sie daher vollständiger geworden ist. Das Gedächtniß des Verf. würde demnach zwar ein Vermögen des Unbewußten seyn, aber es würde auch nur das behalten, was auch immer unbewußt gewesen ist, also von dem Gedächtniß der Psychologie gänzlich verschieden, und die Identificirung des letzteren mit dem Vermögen der organisirten Materie, die früher verrichteten Processe später zu reproduciren, unhaltbar seyn. — Der Verf. hat überhaupt

das Wesen der Wahrnehmung falsch bestimmt, und dies ist auch der Grund seiner oben erwähnten Inconsequenz. Denn die Wahrnehmung ist, wie aus dem Gesagten erhellt, kein Resultat weder einer durch viele einzelne bewußte Glieder vermittelten Schlußfolgerung, noch eines unbewußt sich vollziehenden Processes; sondern sie ist die bewußte Summe oder Complex aller dieser einzelnen Mittelglieder, die in verschiedenartigen bewußten Associationen bestehen. —

Die hauptsächliche Stütze für die Ansicht des Verf.s, daß das Gedächtniß ein Vermögen der organisirten Materie sey, besteht in seiner Behauptung von der Materialität alles Unbewußten (S. 12 ff.), wobei er vorauszusetzen scheint, daß nur die Phänomene des Bewußtseyns Verrichtungen der Seele sind. Die Vorstellungen, meint er, nachdem sie unter die Schwelle des Bewußtseys gesunken sind, dauern nicht weiter als Vorstellungen fort, sondern, da sie in's Unbewußte zurückgefallen sind, als eine „besondere Stimmung der Nervensubstanz" (S. 11). Man könnte sich eine solche Vorstellungsweise schon gefallen lassen, wenn wir nur solcher Vorstellungen und Begriffe gedächten, die aus sinnlichen Anschauungen entstanden sind. Aber wie vieler Begriffe gedenken wir, zu denen wir durch reine Speculation gelangen, und nicht nur einzelne Begriffe dauern in unserem Gedächtnisse fort, sondern ganze Systeme von rein speculativen Begriffen. Sie, die nicht unter dem Einflusse materieller Veränderungen entstanden sind, können auch nicht, obgleich sie auch in's Unbewußte zurückfallen, als eine Stimmung der Nervensubstanz fortdauern. Zwar glauben wir auch, daß sie nicht in der Form vollkommener Begriffe bleiben, sondern als Stimmungen der Seele, die um so dauerhafter und nachhaltiger werden, je öfter mit den ihnen entsprechenden Begriffen operirt wurde, ganz ebenso wie der Muskel leichter eine Bewegung verrichtet, wenn er sie öfters wiederholt hat. Die Reproduction und das Fortdauern der seelischen Phänomene geschieht analog den materiellen. Aus diesem Gesichtspunkte betrachtet dauern auch die sinnlichen Empfindungen und Vorstellun-

gen nicht nur als Eindrücke, die sie in den Nerven zurückgelassen haben, sondern zugleich auch als Stimmungen der Seele. Irgend ein sinnlicher Reiz weckt eine ihm entsprechende Empfindung, und an sie gesellen sich gleich alle anderen geistigen Phänomene, die durch wiederholte Associationen sich fest mit ihr verknüpft haben, ohne erst der entsprechenden Kette aller materiellen Veränderungen zu bedürfen, die in der Zeit, wo sich die reproducirte Wahrnehmung erst bildete, zu ihrem Zustandekommen allerdings nöthig waren, obgleich dies keineswegs ausschließt, daß diese materiellen Veränderungen nebenbei auch reproducirt werden. Sonach scheint es mir ganz ungerechtfertigt, das Gedächtniß aus einer psychischen Kraft zu einer materiellen umzustempeln. Man kann zwar dies Fortdauern der durch äußere Bedingungen verursachten Veränderungen in der organisirten Materie auch Gedächtniß anstatt Anpassung nennen, aber man gewinnt dadurch, außer einer Verwirrung der Begriffe, gar nichts. Das Gedächtniß ist und bewirkt im psychischen Reiche ein Aehnliches, was die Anpassung im Reiche der organisirten Materie. So wie die letztere durch die Anpassung sich nach und nach verändert, und unter günstigen Bedingungen im Sinne des Fortschrittes entwickelt, so auch die Seele durch das Vermögen des Gedächtnisses; und es ist von diesem Gesichtspunkte aus ganz richtig, wenn der Verf. sagt, daß es das Gedächtniß ist, „dem wir fast Alles verdanken, was wir sind und haben" (S. 14); nur durch das Gedächtniß bilden wir uns, und — wenn man von der Vererbung der Seelen sprechen kann — nur durch das Gedächtniß entwickelt sich überhaupt das Menschengeschlecht. —

Dr. **Heinrich Goldberg.**

Dialektische Briefe von Franz Chlebik. Berlin, Nicolai, 1870.

Wir haben hier ein Werk Hegel'schen Namens vor uns. Bekanntlich erfreuen sich derlei Schriften wenigstens ihrer Mehrzahl nach keines günstigen Vorurtheils bei dem wissenschaftlichen

Publikum. Die Verfasser suchen sich indeß oft genug darüber zu trösten mit der Erwägung, die Philosophie sey contenta paucis judicibus und fliehe die große Menge, sie schieben es also auf die geringe Fassungskraft der Leser, wohl auch auf deren bösen Willen. Sie haben darin zum großen Theile Unrecht, gar häufig ist dieser Mangel an Berücksichtigung selbstverschuldet. Treffend erscheint uns ein kürzlich einem Hegelianer gemachter Vorwurf: „Sie sind Hegelianer und bekümmern Sich als solcher nicht um die Logik des wissenschaftlichen Verstandes... Sie würden mir bald sagen: Ja, so will es allerdings der Verstand, aber der Verstand gilt hier nicht, hier ist ein höheres Wahrheitsorgan nöthig." Dieser Vorwurf ist gegen die Hegelianer überhaupt gerichtet, er trifft die von vielen Anhängern dieses Systems, besonders von Anfängern, so beliebte Weise des Philosophirens: sie setzen ihren Ruhm in ihre scheinbare Erhabenheit über den Verstand und halten einen Ausspruch für um so tiefer, je unverständlicher er ist. Es ist also die Brücke abgebrochen zwischen dem wissenschaftlichen Verstande und dem „höhern Wahrheitsorgan", die Gesetze, die hier gelten, braucht man vor jenem nicht zu rechtfertigen, man befindet sich eben unmittelbar auf der Höhe der Idee, und spricht man auch oft genug von den abstracten Begriffen, so bleibt das Eingehen auf dieselben in der That nur scheinbar; plötzlich werden an dem betreffenden Begriffe Bestimmungen entdeckt, die sich von dem erhabenen Standpunkte der Idee herab wohl wahrnehmen lassen, von denen aber ein Jeder, der es mit der Untersuchung ernst gemeint und unmittelbar nur eben diesen Begriff im Auge gehabt hat, absolut nichts wahrnehmen kann. Da tritt die Scheidung ein, der Eine spricht verächtlich über „Beschränktheit", der Andere wendet sich von der Schwärmerei oder dem „Unsinn" ab und erklärt es für ein der ernsten Wissenschaft unwürdiges Thun, näher auf derlei einzugehen. —

Wenn diejenigen, die es so nicht vermögen, die einzelnen Begriffe mit wissenschaftlichem, sich streng an das wirklich Vorliegende haltendem Ernste zu betrachten, sondern bloß immer gleichsam in vornehmer Herablassung, — nur nicht glaubten, in Hegel'scher Weise zu philosophiren! wenn sie nur des Vorwurfs gedächten, den Hegel so häufig der Schellingschen Schule gemacht! Denn wie dessen Absolutes, so ist hier die Idee da wie „aus der Pistole geschossen", und wahrlich, sie ist auch — um den Hegel'schen Vorwurf weiter zu führen, die Nacht, in der alle Kühe schwarz sind; denn auch hier spielen die Begriffe wild verworren durcheinander, die Negativität hat ihren Ernst verloren und das Unterscheiden ist ein gehaltloses Spiel. —

Dieser Vorwurf trifft gar viele sog. Hegel'sche Schriften,

im Besondern das vorliegende Werk. Der Verf. bringt manche gute Gedanken, aber die großartige Formlosigkeit, da er selten länger bei der Sache selbst bleibt, sondern fast beständig ganz unvermittelt auf die absolute Höhe seiner Anschauungsweise sich flüchtet, macht das Ganze ungenießbar. Da es ihm so auch nie rechter Ernst ist mit der Sache, die er gerade behandelt, so kommt es häufig vor, daß im Beweise das Bewiesene schon vorausgesetzt wird und das oft dürftige abstracte Resultat zu der Fülle des im Laufe des Beweises als bekannt Hingestellten in gar schreiendem Mißverhältniß steht, ein Fehler, den schon das Studium der formalen Logik hätte entfernen können. — Wir wollen einige Proben vorführen. —

Gleich am Anfange des ersten Briefes wird der Beweis geführt, daß der Satz der Identität nicht vor dem Widerspruche bewahre, vielmehr an sich selbst Widerspruch sey. Es ist, um zum Resultate zu kommen, eine Masse Material in den Beweis aufgenommen, wir führen hier nur das Wesentlichste an: „Der Satz der Identität implicirt nach der Lehre der allgemeinen Logik die Elementarformen des Denkens: These, Antithese und Synthese. Diese bezeichnen die drei Denkfunctionen des Begreifens, Urtheilens und Schließens..... Da jedoch jedem Denkacte ein Begriff als Inhalt zum Grunde liegt, der dem Satze der Identität adäquat seyn muß, so umfaßt schon der Begriff alle drei Eintheilungsglieder" 2c. 2c. Hiergegen ist zu bemerken: Der Satz der Identität hat nach der allgemeinen Logik durchaus nicht, was der Verf. ihm zuschreibt: These, Antithese und Synthese. Die behauptete Antithese ist hier eben wieder nur die These, und die Synthese nicht eine in sich lebendige Einheit, sondern auch nur die These, die aus ihrem Begriffe gar nicht herausgegangen ist. Wollte der Verf. in Hegel'scher Weise zum Widerspruch gelangen, so mußte er die Identität als unmittelbarste Verhältnißbestimmung betrachten und dann zeigen, wie in diesem Verhältnisse eines Dinges zu sich selbst (das sich auch als Satz der Identität aussprechen läßt) insofern ein Widerspruch liege, als ein Verhältniß zwei Verschiedene voraussetzt. Doch ist ihm eine solche bei der Sache selbst bleibende Darstellung zu abstract, zu langweilig, er weiß einen bequemeren Weg, zu seinem gewünschten Resultate zu kommen. Er nimmt also „mit der formalen Logik" schon im Satze der Identität eine völlig ausgeprägte Thesis, Antithesis und Synthesis an: nun muß „der Begriff dem Satze der Identität adäquat seyn", sel[bst] die drei Eintheilungsglieder umfassen 2c. Wo bleibt bei sol[chen] erhabenen Worten der arme Satz der Identität, um den si[ch] doch diese Betrachtung drehen soll! Meint der Verfasser wir[k]lich, daß schon in diesem Satze ein solch vornehmer, The[...]

Antithese und Synthese in sich fassender Begriff zuerst als Subject, nachher als Prädicat gesetzt sey, hier, wo wir doch nur mit ganz ärmlichen Verhältnißbestimmungen zu thun haben? Es ist (nicht der gewünschte Widerspruch, sondern) ein Unsinn, in die erste, abstracteste Verhältnißbestimmung, in den Satz der Identität Begriffe hineinpressen zu wollen, die, in sich selbst schon sehr concrete Verhältnisse bergend, über jenes Verhältniß der bloßen Identität unendlich erhaben seyn müssen. Der Verf. hat, um mit dem Satz der Identität weiter zu kommen, die Entwicklung des zweiten Theils der Hegel'schen Logik, an dessen Anfange jener abgehandelt wird, einfach übersprungen, die Natur des Begriffes unmittelbar aus dem dritten Theile sich sagen lassen und geglaubt, da doch auch schon im Satze der Identität Begriffe verbunden würden, jene Natur diesen Begriffen unvermittelt vindiciren zu dürfen. Wir fordern den Verf. auf, Fichte's „Grundriß des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre" zu lesen, um die Größe des Fehlers zu erkennen, die in dem Verfahren liegt, mit Größen zu rechnen, die wohl „an sich" da, aber noch nicht „gesetzt" sind. —

Der Verwirrung dieses Beweisens entspricht das Resultat: „Es bleibt also der Widerspruch, der Widerspruch ist." Aber der Widerspruch hat schon dazu dienen müssen, zu diesem Resultate zu gelangen. Uns ist wenigstens völlig unklar, wie ohne den im 2. Theile behandelten Widerspruch sich die Natur des Begriffs im 3. Theile, die der Verfasser, wie wir eben sahen, voraussetzt, hätte ergeben sollen. Oder sollen wir uns die Dreiheit, die dem Begriffe immanent angenommen wurde, wirklich ohne bereits gesetzten Widerspruch denken? Die große Fülle des noch sonst hierzu gebrauchten Materials war zudem unnöthig. Vergleichen wir nur jenes Eine: „der Begriff hat These, Antithese und Synthese in sich" mit dem hieraus gezogenen Resultate: „Der Widerspruch ist" — parturiunt montes... welch verschwindendes Resultat ganz abgesehen von den Fehlern des Beweises! Sollte wirklich nur der Widerspruch dargethan werden, so mußte die Darstellung unendlich abstracter gehalten werden, sie wäre trotz der Abstraction gar viel verständlicher für den Leser gewesen als durch diese Vermischung mit schlechthin nicht dazu Gehörigem. —

Diese große Formlosigkeit steht nicht vereinzelt da, sondern zieht sich durch das Ganze. Der Verf. läßt sich immer wieder herab zu den abstracten Begriffen, als wolle er den Widerspruch an ihnen selbst betrachten, findet aber dann plötzlich die Lösung in einem irgendwie bekannten unendlich Concreteren. Verfolgen wir kurz den weitern Gang des ersten Briefes. Es ist also der Widerspruch, es muß mit ihm gerechnet werden, es

fragt sich durch welche Methode? Die objective und subjective ergeben sich ungenügend, wir müssen ablassen, das Denken von der Erfahrung abstract zu trennen, es hat sie an sich selbst, ist denkende Erfahrung.... „wäre das Denken, das alle Gegenstände erfaßt und umfaßt, kein Gegenstand für sich? Und wenn dies der Fall ist, ist es dann nicht ein Ganzes für sich selbst ebenso sehr als ein Theil?.... Jedes Ding ist Subject-Object. Und das Denken wäre es nicht, das diesen absoluten Begriff zum dauernden Gedanken gemacht hat?" Wir fragen: wer, der das zugegeben, wird noch für das zu Beweisende, die Lösung des Widerspruchs, das mindeste Interesse haben? Hat man nicht im Begriffe dieses Denkens eben einen unendlichen Widerspruch zugegeben und dessen unendliche existirende Lösung? Haben wir das Denken selbst als Gegenstand unsrer Untersuchung und schon die explicirte (oben angegebene) Einsicht in seine Natur erlangt, so ist die Frage, wie überhaupt der Widerspruch in seine Wahrheit übergehe, für uns nicht mehr vorhanden. Doch sehen wir weiter zu. —

Das den Widerspruch lösende Denken hat zu seiner Methode die Dialektik (S. 6). Dürfen wir nun erwarten, daß auf den in Rede stehenden Begriff näher eingegangen werde (die dialektische Methode beansprucht ja eben, die einzelnen Begriffe vermöge ihrer eignen Abstraction über sich hinauszutreiben), so sehen wir uns getäuscht. Es wird allerdings von der Dialektik gesprochen, aber nicht als von der in den abstracten Kategorieen lebenden Seele, sondern von ihr nur zur Verherrlichung des Denkens, das durch diese absolute Methode sich selbst als absolut zeige. Nachher wird allerdings vermöge dieser Dialektik zur eigentlichen Untersuchung herabgestiegen, — aber nur für einen Augenblick: „Innerhalb der extremen Negation des Widerspruchs muß etwas als dessen positive Aufhebung gedacht, begriffen werden können. Entgegengesetzte Bestimmungen verlieren sich in's Unendliche, aber sie halten einander auch eben durch die Nothwendigkeit ihrer Beziehung auf einander" &c. Den Schluß bildet folgende „urwüchsige Wahrheit als Frucht der dialectischen Methode:" „Das Denken ist." Ganz abgesehen davon, daß hiermit die eigentliche Sache wieder ganz verlassen ist (denn wenn wir den Widerspruch betrachten, geht uns die Frage, ob seine Setzung und Lösung an sich Denken sey oder nicht, gar nichts an) — wie oft ist dies Resultat schon vorweggenommen! Nie ist anders vom Denken geredet, als daß ihm gleich freiwillig diese „Frucht der dialektischen Methode" reichlich beigelegt wäre. Schon auf der ersten Seite, als uns der Begriff dargestellt wurde als nicht abstracte, sondern (durch Vereinigung von Thesis, Antithesis und Synthesis) concrete

Einheit, waren wir längst über dies dürftige Resultat hinausgekommen. —

In ähnlicher Weise der Behandlung lesen wir im dritten Briefe, wo der Verf. über das Unbedingt-Allgemeine spricht: „Sey nun das erste Moment — E, das zweite — v — v u. s. f., so ist jedes Nichts, dies ist klar." Nur bei der hier herrschenden Verwirrung ist zu begreifen, daß sich selbst dem Allgemeinen des Begriffes noch als zu überwindender Gegner das abstracte Nichts entgegenstellt, das Nichts, das doch schon am Anfange der dialektischen Entwicklung als Moment zu setzen war. Aber hier muß selbst das Concreteste noch immer um sein Seyn kämpfen! Einem im dialektischen Denken Gebildeteren müßte solche Gegenüberstellung des Allgemeinen und des Nichts als ein Unding erscheinen. Doch wie rettet er nun seine beiden Momente aus der Gefahr, dem Nichts anheimzufallen? Der Weg ist zum Wenigsten originell genug. Er entdeckt in diesem ihrem Schicksale, dem Nichts verfallen zu seyn, einen „daseyenden Widerspruch", nöthigt uns daher, es im Satze auszusprechen: „Jedes ist nichts." Nun kommt die Unangemessenheit zu Statten, die die Form des Satzes dem speculativen Denken bietet (cfr. Hegel, Einleit. z. Phänom. S. 76 f.), das Nichtseyn des Jeden wird also negirt — und in wenig Zeilen ist man aus dieser eben noch ganz abstract gehaltenen verworrenen Darstellung wieder bei dem „concreten Begriffe, dieser wahrhaften Allgemeinheit" angelangt. — Wir haben hier die mannigfachen Verwirrungen dieser Beweisführung nur berührt; es wäre leicht, jede derselben genauer auszumalen und in ihrer ganzen Unangemessenheit an's Licht zu setzen; doch sind ihrer eben so viele, daß ein genaues Eingehen hier nicht am Platze ist, die Darstellung bedarf nicht nur einzelner Correcturen, sondern ist im innersten Grunde verfehlt. —

Deuten wir noch zum Schlusse die Art an, wie der Verf. den verschiedenen Systemen eine prinzipielle Gleichheit mit dem Hegelschen vindicirt. Sehen wir uns z. B. das an, was er in Bezug hierauf über Leibnitz sagt. Nachdem er (S. 57) die bekannte Stelle der Hegelschen Phänomenologie, wo das Selbstbewußtseyn die reine Kategorie zu seinem Gegenstande erhalten, angeführt hat, fährt er fort: „Ist dies nicht die Monadentheorie in nuce? Die Leibnitzische Urmonade enthält die Monaden, wie das Allgemeine das Besondere, da ja jede Monade die ganze Unendlichkeit für sich in Anspruch nimmt und so auch eine der Urmonade immanente Negativität ist." So haben wir also die Vereinigung von Hegel und Leibnitz vor uns! Quo Musa tendis? Der kühne Flug des Denkens und Schließens verliert sich hier in's Maßlose. Die Folgerung: jede Monade

nimmt die Unendlichkeit für sich in Anspruch, ist daher eine der Urmonade immanente Negativität — verräth eine völlige Kenntnißlosigkeit des in der Leibnitz'schen Philosophie waltenden Geistes. Bei Leibnitz ist im Gegensatze zu Spinoza das Prinzip der Individualität das Absolute, jede einzelne Monade ist in ihrem Fürsichseyn absolut. Nun setzt er ja auch eine Urmonade — in Folge seiner theistischen Anschauungsweise. Das Verhältniß dieser beiden hat er aber rein begrifflich nie näher bestimmt, nimmt da zur Weise der religiösen Vorstellung seine Zuflucht, indem er es als Schöpfung bezeichnet. Hierdurch hat er sich der Schwierigkeiten, die ihm seine Urmonade gegenüber den absoluten Einzelmonaden bereitet hätte, enthoben. Der Verf. meint nun, da sowohl eine Allgemeinheit (die Urmonade) als auch Besonderheit (die einzelnen Monaden, von denen jede in sich unendlich) vorhanden wäre, so verstände sich die dialectische Beziehung ihrer als zweier Momente von selbst, wäre höchstens wohl nur eine geringe Ausführung des Leibn. Systems. Als ob hierin nicht gerade der Hauptpunkt läge! Bei dieser Weise der Behandlung könnte er wahrlich gar viele Pilosophen zu Hegelianern stempeln; es liegt einer solchen faschen Auffassung die Unfähigkeit zu Grunde, sich bei dem Studium eines Systems der Versetzung desselben mit der eignen entwickelteren Denkweise zu begeben und sich objectiv in den Gedankenkreis des zu beurtheilenden Philosophen zu versetzen.

Wir könnten unsern Vorwurf, daß der Verfasser fast durchgehend in die einzelnen Objecte seiner Untersuchungen unendlich mehr hineinverlege, als es eine streng wissenschaftliche Methode erlaubt, daß demnach die einzelnen Begriffe nicht dialectisch, sondern in großartiger Unordnung ineinanderspielen, noch an vielen andern Beispielen darthun, doch wollen wir hiermit abbrechen. —

Wenn wir auch bereitwillig zugeben, daß viele Einzelheiten dieser Schrift scharfsinnig und treffend durchgeführt sind, so müssen wir doch im Ganzen urtheilen, daß mit solcher gänzlichen Beiseitsetzung des wissenschaftlichen Verstandes der wahren Wissenschaft nicht gedient wird. Eine dialectische Vernunft, die die Gesetze des verständigen Denkens stolz vernachlässigt, giebt diesem die Berechtigung zu seinem Vorwurfe, daß sie in maß- und haltungslosem Spiele nicht Wahrheit, sondern eitle Träumereien producire. —

Dr. Asmus.

Bibliographie.

Verzeichniß
der im In- und Auslande neu erschienenen philosophischen Schriften.

F. Amerlin: Populäre Philosophie oder gemeinverständliche Weisheits- und Wissenschaftslehre für alle Bildungsfähige. In drei Büchern. Erstes Buch: Einleitung und Schule der Natur. Graz, 1871 (20 Ngr.).

G. Allievo: Risposte al programma di filosofia per l'esame di ammissione agli istituti militari superiori. Torino, Paravia, 1870 (1 L.).

Aristote: Oeuvres. Traduites en français et accompagnées de notes perpetuelles, par M. Barth. Saint-Hilaire. 14 vols. Paris, Ladrange, 1870 (125 Fr.). La Politique (10 Fr.). La Logique, 4 vols (30 Fr.). La Psychologie, 2 vols (16 Fr.). La Moral, 3 vols (24 Fr.). La Poetique (5 Fr.). La Physique, 2 vols (20 Fr.). La Meteorologie (10 Fr.). La Rhétorique (16 Fr.).

Aristotelis Opera. Ed. Academia regia Borussica. Vol. V: Aristotelis qui ferabantur librorum fragmenta. Scholia et Index. Berolini, 1870 (10²/₃ Thlr.).

P. Asmus: De immutabilitate Dei. Hallische Inaugural-Dissertation, 1871.

Averroes (Vater und Sohn): Drei Abhandlungen über die Conjunction des separaten Intellect's mit dem Menschen. Aus dem Arabischen übersetzt von Samuel Ibn Tibbon, zum ersten Mal herausgegeben, übersetzt u. erläutert von J. Hercz. Berlin, Benzian, 1870 (20 Ngr.).

J. C. Becker: Abhandlungen aus dem Grenzgebiete der Mathematik und Philosophie. Zürich, Schultheß, 1871 (12 Ngr.).

M. Bergmann: Résumé d'études d'Ontologie et de Linguistique générale, ou Essai sur la nature et l'origine des êtres, la pluralité des langues primitives et la formation etc. 3 édition. Paris, Cherbuliez, 1870 (3½ Fr.).

G. Berkeley's Works, including Unpublished Writings, with Prefaces, Notes etc. Edited by Alexander Fraser. 4 vols. Clarendon Prass, London, 1871 (2 L. 18 Sh.).

J. Bernuzzi: Dell' origine e del fine dell' uomo secondo l'etnografia. Parma, Fiaccadori, 1870 (1 L.).

B. Bianco: La rivoluzione nella Filosofia, ossia il vero ed il certo applicati al Materialismo. Considerazioni analitiche Torino, 1870 (3 L.).

N. Bishop: Human Power in the Divine Life; or, the Active Powers of the Mind in Relation to Religion. London, Hodder, 1871 (6 Sh.).

A. T. Bledsoe: The Philosophy of Mathematics with special reference to the Elements of Geometry and the Infinitesimal Method. Philadelphia, Lippincott, 1870.

C. Boissier: Cicéron et ses amis. Etude sur la société romaine au temps de César. 2 edition. Paris, Hachette, 1871.

C. Bray: The Philosophy of Necessity, as applicable to Moral, Mental and Social Science. 2 édition London, Longmans, 1871 7 Sh.).

G. Buscarini: Dialoghi politico-filosofici ai bagni di Tabiano. Bologna, 1870.

B. Carneri: Sittlichkeit und Darwinismus. Drei Bücher Ethik. Wien, Braumüller, 1871 (2 ⅓ Thlr.).

L. Carveau: Exposition critique sur la Théorie de passions dans Descartes, Spinoza et Malebranche. Paris, Thorin, 1871.

F. Clemens: Das Manifest der Vernunft. Diversionen eines Veteranen im Freiheitskampfe der Geister. In Briefen an eine schöne Mystikerin. 2te Auflage. Berlin, Grieben, 1870 (1⅓ Thlr.).

J. Cocchi: Connessione delle scienze morali e naturali. Milano, Treves, 1870 (25 C.).

C. S. Cornelius: Ueber die Entstehung der Welt, mit besonderer Rück-

sicht auf die Frage: ob unserm Sonnensystem, namentlich der Erde und ihren Bewohnern ein zeitlicher Anfang zugeschrieben werden müsse. Halle, Schmidt, 1870 (1⅓ ₰).

C. Craß: Der Gegensatz-Standpunkt. Gegen die aufgestellten Zweck-Standpunkte der gestorbenen Menschen. Selbstverlag des Autors. (Wiesbaden, Feller, in Commission). 1870 (1⅓ ₰).

A. Desjardins: Les Moralistes français au XVIe siècle. 2e édition. Paris, Didier, 1870 (4 Fr.).

G. Donatelli: Storia naturale delle operazioni dell' anima humana. Vol. I. Verona, 1870.

J. Duncan: Colloquia peripatetica. Second edition. London, Hamilton, 1870 (3½ Sh.).

M. Eisler: Vorlesungen über die jüdischen Philosophen des Mittelalters. Wien, Wallishausen, 1870 (1 ₰).

Entwicklungsgang der Menschheit zur Humanität. Drei Vorträge. Leipzig, Findel, 1871 (4 Ngr).

M. Eyfferth: Ueber die Zeit. Philosophische Untersuchung. Mit 18 Holzschnitten Berlin, Henschel, 1871 (24 Ngr).

M. Ferraz: La philosophie du devoir. 2e édition. Paris, Didier, 1871 (3½ Fr.).

La Filosofia delle scuole Italiane. Rivista bimestrale contenente gli atti della Societa promotrice degli studj filosofici. Vol I. II. Firenze, Cellini, 1870 (16 L.)

A. Fraisse: L'idée de Dieu dans Spinosa. Paris, Meyrueis, 1870 (1½ Fr.)

A. Franchi: Su la Teorica del Giudizio. Lettere a Nicola Mameli. Opera approvata dalla Societa promotrice degli Studj filosofici e letterarj. 2 vol. Milano, Salvi, 1871 (10 L.).

P. Garinei: Dell' anima umana e del dogma della vita futura. Discorso filosofico-panteistico. Parma, 1870.

L. Geiger: Johann Reuchlin. Sein Leben und seine Werke. Leipzig, Duncker & Humblot, 1871.

E. v. Hartmann: Das Ding an sich und seine Beschaffenheit. Kantische Studien zur Erkenntnißtheorie u. Metaphysik. Berlin, C. Duncker, 1871 (20 Ngr).

W. Hoffmann: Deutschland. Eine periodische Schrift zur Beleuchtung deutschen Lebens in Staat, Gesellschaft, Kirche, Kunst und Wissenschaft. Erster Jahrgang. 2ter Band. Berlin, Stilke, 1871 (2 ₰).

O. W. Holmes: Mechanism in Thought and Morals. An Address. With Thoughts and After Thoughts. London, Low, 1871 (1½ Sh.).

J. Hoppe: Das Entdecken und Finden. Ein Beitrag zur Lehre von der empirischen Forschung. Freiburg, Herder, 1870 (12 Ngr).

J. Huber: Die Lehre Darwin's kritisch betrachtet. München, Lentner, 1871 (1 ₰).

J. G. Isola: Il Metodo. Dialogo filosofico. Modena, 1870 (1 L.).

J. Kant's kleinere Schriften zur Logik und Metaphysik. Herausgegeben und erläutert von J. H. v. Kirchmann. Berlin, Heimann, 1870 (1⅓ ₰).

F. Körner: Der Menschengeist in seiner persönlichen u. weltgeschichtlichen Entwickelung 2. Abthlg. Leipzig, Thomas, 1870 (1⅓ ₰).

O. Krabbe: Der Mangel philosophischer Studien die wissenschaftliche Signatur unsrer Zeit. Rede. Rostock, Stiller, 1870 (4 Ngr).

L. H. Latham: Theories of Philosophy and Religion compared with the Christian Theory as set forth by St. Paul in his Letter to the Romans. London, Longmans, 1871 (7½ Sh.).

F. Lavarino: La Logica e la Filosofia del conte Terenzio Mamiani. Firenze, 1870.

C. G. Leroy: The Intelligence and Perfectibility of Animals, from a Philosophic Point of View. London, Chapman, 1870 (7 Sh.).
L. Lescoeur: Saggio filosofico sulla natura di Dio e dei suoi attributi secondo i padri della Chiesa. Traduzione del francese di D. Montuori. Firenze, 1870 (4 L.).
A. Leveau: Etude sur les Essais de Montaigne. Paris, Plon, 1870 (3½ Fr.)
D. Livaditi: Operette morali e filosofiche edite e inedite. P. I. Operette morali. Bologna, Marsigli, 1870 (3 L.).
M. Maguire: Essays on the Platonic Ethics. London, 1871 (5 Sh.).
P. Mantegazza e F. Finzi: Archivio per l'antropologia. Firenze, Pellas, 1871.
A. de Margevie: La Philosophie contemporaine. Paris, Didier, 1870 (3½ Fr.).
O. Marpurg: Briefe über religiöse Dinge. Neue Folge. 4. u. 5. Brief. Leipzig, Duncker & Humblot, 1871.
A. Martinazzoli: La teoria della Filosofia. Cremona, 1870 (5 L.).
H. Maudsley: Body and Mind: an Inquiry into their Connexion and Mutual Influence, specially in Reference to mental Disorders. London, Macmillan, 1871 (5 Sh.).
M. Maywald: Die Lehre von der zweifachen Wahrheit. Ein Versuch der Trennung von Theologie und Philosophie im Mittelalter. Ein Beitrag zur Geschichte der scholastischen Philosophie. Berlin, Henschel, 1871 (10 Sgr.).
F. Michelis: Kant vor und nach dem Jahre 1770. Braunsberg, Peter, 1871 (1 Thlr.).
L. Conte di Montagnini: Sopra la Filosofia del Diritto publico interno. Torino, Cavour, 1870 (3 L.).
Naturgesetz und Menschenwille. Hamburg, Meißner, 1871 (7½ Sgr.).
E. Naville: The Problem of Evil. Translated from the French by E. W. Shalders. London, Hamilton, 1871 (4½ Sh.).
M. Nourrisson: Essai sur Alexandre d'Aphrodisias. Suivi du traité du Destin et du libre pouvoir aux empereurs, traduit pour la première fois. Paris, Didier, 1870 (6 Fr.).
H. Owgan: A Manual of Ethics, for the use of Candidates for Universities etc. London, Hogg, 1870 (3½ Sh.).
D. Panciera: Dell' azione sociale sull' uomo. Discorsi. Ed. Gambierasi. 1870 (2 L.).
H. Passy: Des formes de gouvernement et des lois qui les régissent. Paris, Guillaumin, 1870 (7½ Fr.).
E. Pelletan: Die Menschenrechte. Nach der dritten Auflage des Originals. Deutsch von A. W. Peters. Bremen, Kühlmann, 1871 (1½ Thlr.).
E. J. Pérès: Philosophie de l'humaine Société. Paris, Guillaumin, 1870 (5 Fr.).
K. F. Du Prel: Philosophische Abhandlung über die Intelligenz des Zufalls und die Berechnenbarkeit des Glücks, in drei Artikeln. München, Franz, 1870 (4 Sgr.).
K. Ch. Planck: Seele und Geist, oder Ursprung, Wesen u. Thätigkeitsform der psychischen und geistigen Organisation, von den naturwissenschaftlichen Grundlagen aus allgemein faßlich entwickelt. Leipzig, Fues, 1870 (3 Thlr. 20 Sgr.).
Plato's Gorgias. With Notes, Introduction, and Appendix. By W. Thompson. London, Whittaker, 1870.
Plato's Dialogues. Translated into English, with Analysis etc. By B. Jowett. 4 vols. London, 1871 (7½ Sh.).
W. Prager: Die Entfaltung der Idee des Menschen durch die Weltgeschichte. Vortrag. München, Franz, 1871 (10 Sgr.).

C. Radenhausen: Isis, der Mensch u. die Welt. 2te Aufl. 1. Halbbd. Hamburg, Meißner, 1870 (15 Sgr.).
J. J. Rapet: Manuel de Morale et d'Economie politique. 3e edition. Paris, Guillaumin, 1870 (3½ Fr.)
W. Scheffer: Arthur Schopenhauer. De philosophie van het pessimisme. Leiden, 1870 (1½ Fl.).
G. M. Schuler: Die Leugnung der Gottheit ist der Selbstmord der Menschheit. Der politische Atheismus und die sociale Barbarei. Ein Beitrag zur religiösen Aufklärung. Brixen, Weger, 1871 (20 Sgr.).
W. Schuppe: Die Aristotelischen Kategorieen. Berlin, Weber, 1871 (12½ Sgr.).
Sesto Empirico: Delle instituzioni Pirroniane, libri tre. Tradotti per la prima volta in italiano da St. Bissolati. Imola, Galeati, 1870 (5 L.).
J. C. Schairp: Culture and Religion. Edinburgh, Edmonston, 1870.
P. Siciliani: Sul Rinovamento della Filosofia positiva in Italia. Barbera, 1871.
H. Spencer: The Principles of Psychology. 2 edition. Vol. I., containing Two Parts of the Original Edition with Three Parts of New Matter. London, Williams, 1871 (18 Sh.).
P. Spiller: Die Entstehung der Welt und die Einheit der Kräfte. Berlin, Heymann, 1870.
B. v. Spinoza's Theologisch-politische Abhandlung 2c. Herausgegeben u. erläutert von J. H. v. Kirchmann. Berlin, Heymann, 1870 (20 Sgr.).
J. Steger: Platonische Studien. II. Die Platonische Tugendlehre. Insbruck, Wagner, 1870, (20 Sgr.).
F. W. Struhnnek: Herrschaft und Priesterthum. Geschichtsphilosophische Skizzen. Berlin, Henschel, 1871 (24 Sgr.).
W. C. Thomas: The Golden and Immutable Mean. The Form of Relativity, Quantitative; or, Doctrine of Proportion in Reference to Education, Morals, Politics, Natural Theology, Science and Art. London, 1871.
J. H. Thomassen: Das Evangelium der Wahrheit u. Freiheit, gegründet auf das Natur- und Sittengesetz. 2te Ausg. Leipzig, Mayer, 1870 (1 Thlr 6 Sgr.).
F. Tocco: Lezioni di Filosofia. Parte seconda ed ultima. Bologna, 1870 (2 L.).
W. Tölle: Die Wissenschaft der Religion. 2ter Band: Die Religion als Culturmacht auf dem Gebiete der Wissenschaft. Göttingen, Vandenhoek, 1871 (1½ Thlr).
R. Verity: Subject and Object, as Connected with our Double Brain, and a new Theory of Causation. London, 1870 (3½ Sh.).
G. B. Vico: Dell' antica Sapienza degl' Italiani nelle origini della lingua Latina. Traduzione di C. Sarchi, col testo a fronte e prefazione del traduttore. Milano, Salvi, 1870 (4 L.).
Ch. Waddington: Dieu et la conscience. 2e édition. Paris, Didier, 1870 (3½ Fr.).
L. v. Wedelstädt: Elektricität, Wärme, Licht. Versuch der Lösung des Problems der Weltbildung, Weltbewegung und Welterhaltung. Berlin, Lüderitz, 1870.
W. Windelband: Die Lehre vom Zufall. Berlin, Henschel, 1870 (15 Sgr.).
R. Zimmermann: Samuel Clarke's Leben und Lehre. Ein Beitrag zur Geschichte des Rationalismus in England. Wien, Gerold, 1871 (1½ Thlr).

Druck von Ed. Heynemann in Halle.

Zeitschrift

für

Philosophie und philosophische Kritik,

im Vereine mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. J. H. v. Fichte,
o. ö. Professor der Philosophie a. D. in Stuttgart,

Dr. Hermann Ulrici,
o. ö. Professor der Philosophie an der Universität Halle,

und

Dr. J. U. Wirth,
evangel. Pfarrer zu Winnenden.

Neue Folge.

Neunundfunfzigster Band.

Halle,
C. E. M. Pfeffer.
1871.

Inhalt.

Seite.

Recensionen.

Das Philosophiren.

Bruchstück eines Gesprächs. Vom Prälaten G. Mehring.

Urbem philosophiae, mihi crede, proditis, dum castella defenditis.

Cicero de divin.

Schüchtern nur wage ich es, für ein einzelnes grünes Blättchen, das ich aus der Luft, in der es flatterte, erhascht habe, um Hinterlegung zwischen die Bogen der gelehrten Forschungen dieser Zeitschrift zu bitten. Nur die Hoffnung überwindet meinen Zweifel, daß man doch auch zwischen ernste Untersuchungen hinein- sich gefallen läßt bei einer leichtern Gedankenfolge auszuruhen, zumal wenn dieser die Absicht einwohnt, dem Philosophiren seine Stelle unter den geistigen Thätigkeiten zu wahren. Oder bedarf es dieser Vertheidigung nicht mehr nach tausendjährigem Bestehen? Ja, wenn nur dem allerdings sehr starken Erfahrungs-Beweis gegenüber unsre Zeit, die sich bewußt ist in allen Stücken so sehr vorgeschritten zu seyn, es nicht verschmähte, den rückwärtsliegenden Bestrebungen irgend ein Ansehen zuzugestehen. Längst ist anerkannt, daß die Philosophie bei der Gegenwart nicht in Gunst steht, daß man sich von ihr bald die Vorstellung des Mürrischen und Linkischen, bald des Leichtfertigen und Spöttischen, bald endlich die des Träumerischen und Phantastischen macht, die man deßhalb als das Erste zu belachen, als das Zweite zu scheuen, als das Dritte zu verachten sehr geneigt ist, die sich aber unter diesen drei Gesichtspunkten jedenfalls als die unnöthige Liebhaberei einzelner Sonderlinge darstellt, und die man darum, wenn man das kurze Leben wohl anzuwenden weiß, meiden sollte.

Ob der Widerwille seine Berechtigung habe, wenn es sich zeigt, daß die Philosophie es sey, vor welcher nichts sicher bleibe, die es zu ihrer Hauptangelegenheit erwähle, nur Alles

zu zerbröckeln und das concrete Leben in abstracte Kategorieen zu zerfasern, das, was dem Menschen fester und theurer Besitz gewesen, unsicher und werthlos zu machen; die keine Hütte aufzubauen vermöge, wohl aber in ihrem Maulwurfs-Eifer Burgen zu untergraben versuche; — dies wird am Ende lediglich von subjectiver Empfindung entschieden, jenachdem der Einzelne an diesem Treiben seine Lust oder Unlust findet. Jedenfalls ist es nicht zu verwundern, wenn dadurch viele veranlaßt werden, sich der stolzen Naturwissenschaft zuzuwenden, welcher es wenigstens an der Zuversicht nicht fehlt, alles das mehr noch als blos ersetzen zu wollen, was man bei der Speculation einbüßte; die sich hier und da gebärdet, als wäre sie mit zu Rathe gesessen, wo man die Gesetze der Welt entwarf. Ihre kühnsten, ihre abenteuerlichsten Sprüche werden wie Orakel aufgenommen mit stummem Staunen. Selbst die Kritik schweigt, die Kritik, welche gegenüber der Geschichtswissenschaft nicht scrupulös und skeptisch genug seyn kann; gegenüber den Dogmen der Naturwissenschaft vox faucibus haeret. Was Wunder, wenn nun eine Weisheit sich erhebt, für welche nichts ein Seyn hat als was in der Tasche klingt, was mit den Händen gefaßt und mit den Zähnen zermalmt wird. Laßt die grauen Metaphysiker ihrer Wege gehen, grün ist der Baum des Lebens!

Aber nur Schade, daß mit Lust oder Unlust des Individuums die Sache nicht abgethan ist. Wir haben nicht die Philosophie, sondern die Philosophie hat uns. Selbst die gegen sie eifern, werden ihrer nicht los. Sie haben sie dann nicht, aber sie sind mit ihr behaftet; nur hängt sie ihnen dann gewöhnlich in einer etwas nachlässigen, zuchtlosen Weise, in der Form des zufälligen Räsonnirens an. Es ist darum gewiß als ein warnendes Wort wohl zu beherzigen, was vor nicht gar langer Zeit ein Theologe ausgesprochen, daß das Erlöschen des Sinnes für Philosophie gar kein gutes Zeichen, sondern der traurigsten eines sey, denn es hänge mit einem Absterben des Sinnes für Wahrheit überhaupt zusammen. Ist aber das Phi-

losophiren etwas so Unvermeidliches, so wird um so mehr darauf ankommen, in welcher Weise man demselben obliege, ob man sich willenlos von demselben hinnehmen lasse, oder ob man sich ernstlich darauf besinne, welchem Zwecke es dienen könne und solle. Im erstern Falle, da kann sich in einem Kopfe etwas Begabung regen für das Verknüpfen und Auflösen der Gedanken, und diese bringt er in Anwendung, combinirt über dies und das, über Diesseits und Jenseits, über Leben und Tod, über Seligkeit und Verdammniß, über Freiheit und Nothwendigkeit, über Gott und Welt, über Entstehen und Vergehen, und das soll dann die Aufklärung über Seyn und Nichtseyn, das soll das Programm für sein Leben, das soll den Trost über allen Schmerz, über alle Räthsel ihm verschaffen. Ein solches Verfahren kann freilich der Philosophie nicht zu Ansehen verhelfen, und es darf nicht befremden, wenn sie von vielen für etwas höchst Ueberflüssiges erklärt wird, und man, weil man nur flüchtig ihre Bekanntschaft macht, sich von dem Gedanken gewinnen läßt, sie sitze eben nur an dem Webstuhl der Penelope und beginne Tag für Tag von vorne, was sie Nacht um Nacht auflöse. Solche erfassen freilich ebensowenig den Sinn der Philosophie, als die Freier von Ithaka Penelope's Gewebe. Allerdings haben diejenigen Wissenschaften das leichtere Theil, welchen ihr Material vorgegeben ist, so daß sie regelmäßig am Ende der Woche abzurechnen vermögen, was sie Tag für Tag erarbeitet haben. Aber darin besteht eben der Fehler, daß man die Philosophie so ganz unbesehen andern Wissens-Gebieten gleichstellte, und in Folge davon von ihr verlangte, was sie nicht leisten sollte, und bei ihr nicht suchte, was ihre Aufgabe war. Selbst die Denker der reichsten Begabung würden darum für sich und für den Dienst der Wahrheit besser sorgen, wenn sie beim Eintritt in ihren Ehren- und Siegeslauf die hinter ihnen liegenden Standpuncte nicht blos mit ein paar kritischen Paragraphen abfertigten, sondern auch auf das Bedürfniß und den letzten Zweck alles Philosophirens sich näher einließen.

Daß die Philosophie vom Leben weit abliege, ist ein Vorurtheil der Zeit, aber ein Volk, das ebenso gut zu leben als zu denken verstand, die Griechen, theilten dies nicht. Bei ihnen gab es keine gute Gesellschaft, in die sie nicht eingeladen worden wäre, und gerade in denjenigen Kreisen, wo es am lebendigsten zuging, wo die Geistesfunken zu sprühenden Feuergarben sich sammelten, da fehlte sie gewiß am allerwenigsten. Wir können sagen: die Griechen machten in ihrem Schönheits- und Wahrheits-Sinn die Philosophie zur Freundin des Menschen, mit welcher ihre Staatsmänner, ihre Feldherrn, ihre Redner und selbst ihre schönsten Frauen gern Umgang pflogen. Wenn sich nun aber wirklich nachweisen ließe, welche ernste Seite die Sache hat, indem sie einem allgemein menschlichen Bedürfniß dient und jeder sich mit ihr beschäftigt, der eine weil er muß, der andre, weil er will, der eine in reicherm Maaße schaffend, der andere mehr nur wiederholend, wenn man erkennen sollte, daß ohne sie nicht nur keine wissenschaftliche Tüchtigkeit möglich, sondern auch die rechte Würde des menschlichen Lebens nicht zu behaupten sey, dann wird man vielleicht geneigter, das folgende Bruchstück mit Nachsicht aufzunehmen, dem ich nur noch vorausschicke, daß die Form nicht bloß Dichtung, sondern Wahrheit ist.

An einzelnen Abenden der schönen Tage eines vergangenen Sommers kamen auf hohem und scharfem Vorsprung eines Berges drei Freunde, die wir mit den Buchstaben A. G. H. bezeichnen wollen, zusammen, um, wie für den Leib in Luft und Licht dieser Höhe, so für den Geist in heiterm philosophischen Gespräche Erquickung zu suchen. Unter dem Schatten überhängender mächtiger Linden schauten sie hinab in das Rundgemälde einer blühenden Landschaft, deren Grenzwächter auf der einen Seite die ernsten, hochberühmten schwäbischen Berge ausmachten, während auf der andern Seite der Blick sich verlief in die langgestreckte, heitere Hochebene des gesegneten Frankenlandes. Wenn das Bücher- und Actenmüde Auge ausruhte auf den

farbenreichen Matten, welche ringsum ausgebreitet lagen, wenn die erweiterte Brust gierig den reinen Luftstrom in sich trank, so lösten sich auch die Bande der Seele, die geschickter wurde, dem platonischen Gedankenfluge zu folgen.

An einem jener Abende lag das sechste Buch seiner Republik vor den drei Freunden, und sie wendeten sich vom Schlusse desselben, wo Platon zu der Idee des Guten hinaufblickt und nicht wagt auszusprechen, was sie selbst sey, sondern nur an einen Abkömmling derselben erinnern will, noch einmal zu dem Anfang zurück, wo er das Wesen des Philosophen schildert. Dort erkennt er demjenigen diesen Namen zu, der das zu erfassen vermöge, was unverändert stets dasselbe bleibe, und der dasjenige Wissen liebe, welches ihm die unvergängliche und nicht zwischen Entstehen und Vergehen schwankende Wesenheit kundgebe. Sey dies wirklich das Eigenthümliche des Philosophen, so folgert Platon für's Erste weiter, daß ein solcher ganz nothwendig von allem Truge abgewendet, der Wahrheit zugethan werde, da es nichts der Weisheit Verwandteres gebe, als die Wahrheit. Man dürfte vielleicht im Sinne Platon's sagen, daß eben das Wahre, nämlich jenes Bleibende zu erkennen, Weisheit sey, und diese Erkenntniß anzustreben, Liebe zur Weisheit oder Philosophie. Wenn aber weiter die Begierde so auf das Eine gerichtet ist, so wird die Neigung des Philosophen um so ferner allem andern gerückt. Es folgt also für's Zweite, daß er von den Genüssen, die blos dem Leibe angehören, abgewendet, mäßig und in keiner Weise geldgierig sey, da ihm die Neigung zu dem, um dessen willen andere unter großen Opfern nach Geld ringen, fremd bleibe. Ebenso, schließt Platon drittens, werde ein solcher von der Sorge um alles Kleine sich befreien, und einer Größe der Gesinnung, welche den Blick auf alle Zeit und auf alles Wesen richte, könne unmöglich dieses Leben ein großes Gut und also der Tod kein großes Uebel scheinen. Folglich komme einem solchen Manne auch die Eigenschaft der Tapferkeit zu. Eine Seele endlich, welche alle diese Eigenschaften besitzt, sie könne unmöglich für

das Gemeinschaftsleben ungeeignet seyn und etwas der Gesittung Fremdes, Wildes an sich haben. Es fehle ihr also auch das Letzte nicht, das Wesen der Gerechtigkeit. So vollendete sich vor dem Blicke der drei Freunde das Bild des platonischen Philosophen, und wenn es ihnen gleich schwer werden wollte, namentlich zu jener Abstraction, die das Wesen der Tapferkeit ausmachen soll, sich zu verstehen, und die den ganzen Reichthum der vor ihrem Auge ausgegossenen Schönheit für klein erklärte, so durften sie doch dem Platon und seinem dem Rechte der Schönheit gewiß nicht abgewendeten Geiste sich darin nicht entziehen, daß alle diese Herrlichkeit das höchste Gut nicht sey, sondern sie mußten dieselbe auch bei ihrer Weltanschauung mit einem deutschen Denker beschränken auf eine Hieroglyphe der Auferstehung des wahren Lebens.

Aber was ist nun, wenn wir Platon's Folgerungen nichts entgegensetzen können, die Philosophie? Eine Wissenschaft oder eine Kunst? So fragte einer der Freunde, und veranlaßte mit dieser Frage für einige Augenblicke eine lautlose Stille in dem kleinen Kreise. Jeder schien bei sich noch einmal Platon's Ausführung zu durchwandern, aber keiner wollte die Frage als nicht in der Richtung des platonischen Wegs liegend oder als bedeutungslos abweisen. Im Gegentheil schien sie fast wie aus dem Gedankenzusammenhange herauszuwachsen, innerhalb dessen sich die griechischen Denker so gerne bewegen, indem sie nicht zu denen gehören, welche ohne bestimmten Ausgangspunct und ohne bestimmtes Ziel gleichsam in das Philosophiren hineinfallen. Endlich brach auch einer der Drei das Schweigen mit der Antwort: sie ist beides, eine Wissenschaft und eine Kunst. Gewiß, auch mir scheint es so, nahm wieder der Fragende die Rede auf, sie ist freilich beides, so wie ja wohl jede Kunst nicht ohne ein Wissen, ein Wissen dessen ist, was sie ausrichten will, und mit welchen Mitteln sie dies bewerkstelligt. Aber doch wird die Frage nun besser und bestimmter gefaßt sich so wiederholen: was denn das Erste und Hauptsächlichste sey von beiden, ob das Wissen die Kunst begleite

oder diese das Wissen. Bei jeder Wissenschaft werde doch angenommen ein gewisser Gegenstand, der gewußt, der erkannt werden solle, und derselbe bleibe fest und unveränderlich als das Vorausgesetzte, wenn auch das Erkennen selbst ein veränderliches sey, bei dem Einen diesen Ausgangspunct nehme und diesen Zusammenhang darstelle, bei dem Andern anders, heute eine viel größere Menge von Erkenntnissen in sich befasse, als etwa vor hundert und noch mehr als vor tausend Jahren, ja sogar von dem einen Wissenden in ganz entgegengesetzter Weise beurtheilt werde, wie von dem andern. So sey der Gegenstand der Astronomie, die Weltkörper und ihr Verhältniß zu einander, derselbe, wenn auch dessen Auffassung und Darstellung im ptolemäischen und copernikanischen System eine sehr veränderte geworden; so bleibe der Gegenstand der Mathematik, die man so gerne als der Philosophie blutsverwandt darstelle, unverändert derselbe, die Größe mit ihren verschiedenen Eigenschaften, wenn auch allmälig im Laufe der Zeit das Wissen von demselben an Ausdehnung gewonnen habe. Bei der Kunst sey dies anders, und ihr eigenthümlicher Unterschied von der Wissenschaft bestehe darin, daß sie ihren Gegenstand schaffe, wie auch Aristoteles, der hiermit das eben über die griechischen Denker Gesagte bestätigen könne, seine nikomachische Ethik mit den Worten beginne: jede Kunst scheint nach der Verwirklichung eines Guts zu streben. Freilich erhellt hieraus auch, daß jede Kunst nicht nur eine gewisse Erkenntniß zu Hülfe nehme, nämlich eben die Erkenntniß, die Vorstellung des Werks, das sie schaffen will, und umgekehrt auch jede Wissenschaft eine Kunst, sofern die Zusammenordnung der Erkenntnisse über ihren Gegenstand das Werk ist, das sie schafft; aber doch bleibt der Unterschied zwischen der Kunst, welche ein Werk schaffend dabei ein Wissen zu Hülfe ruft, und der Wissenschaft, welche die Erkenntnisse über einen Gegenstand sammelnd und ordnend dabei künstlerisch verfährt, fest stehen. Bei dieser ist der Gegenstand das der Thätigkeit Vorausgesetzte, also das Erste, bei jener das durch die Thätigkeit Hervorgebrachte, also das Letzte.

So wiederholte sich unsern Freunden die Frage, ob Philosophie Kunst sey oder Wissenschaft; dann ergriff der, welcher bisher im Schweigen verharrt hatte, das Wort: Wo haben wir bei dem Philosophiren den Gegenstand, über den die Philosophie die Erkenntnisse sammeln soll? Ja, mein lieber, erwiderte der zuerst fragende G., du beweisest, daß du unsern Gedanken nicht abgewendet warst in deinem Schweigen, daß vielmehr dein still bewegtes Auge nur den Punct suchte, wo die Sache zur Entscheidung kommen müßte, und die Frage, wie du sie jetzt geordnet, läßt uns nun nicht mehr los, sie lenkt uns sicher auf den Weg zum Ziele. Freilich wohl könnte man dir entgegnen, daß an den Gegenständen für die Philosophie nicht Mangel, sondern vielmehr großer Ueberfluß sey. Welt, Gott, Ich, Geist und Natur, die res coelestes et humanae, sind das nicht alles Dinge genug, welche schon dem Philosophen zu erkennen aufgegeben worden sind? Und es ließe sich die Zahl wohl noch bedeutend vermehren, wenn man die Geschichte der Philosophie durchgeht. — Allerdings, fiel der zweite, H., ein, der sich nicht gerne eine Gelegenheit vorübergehen ließ, wo er mit scharfer Wendung überraschend den Gedankengang in eine neue Bahn zu bringen vermöchte, allerdings sind der Dinge eine ganze, übergroße Menge, welche schon für das Philosophiren Gegenstand seyn sollten, und man geräth nur in den unruhigsten Zweifel, welches man wählen soll als das rechte aus all diesem Reichthum. Es möchte aber hier ergehen, wie auch sonst im Leben, daß das Vielhaben das Zeichen des Nichthabens, der scheinbar große Reichthum die sichere Urkunde der größten Armuth ist. Weil die Philosophie so viele Gegenstände haben soll, so könnte sie am Ende wohl keinen wirklich besitzen. Wer viele liebt, liebt keinen. Dem Allerweltsfreund fehlt die Ader für die Freundschaft überhaupt. Auch ich, fuhr nun G. weiter fort, möchte diesem beistimmen, und unser Freund thut unserm Gespräche den Dienst, den da unten dem Rundgemälde der Landschaft die Sonne, welche uns unsre liebe Heimath, die längst vertrauten Orte, doch alle

Augenblicke in eine überraschend neue Beleuchtung bringt, zumal wenn ich erwäge, daß die Philosophie doch am Ende aus der ganzen Menge aller jener Gegenstände kaum auch nur einen wird herauswählen können, den sie wirklich für sich allein behalten dürfte. Man spricht ja doch auch von Weltkunde, Naturkunde, Gotteslehre u. s. w., und ich besorge fast, daß für die hungernde Philosophie nicht einmal Brosamen übrig bleiben, und ihr nur das gleiche Loos mit dem Dichter beschieden seyn dürfte, nachdem alle jene Kunden und Wissenschaften sich in die Fülle der Gegenstände getheilt hätten. Da würde ihr wohl gar beschieden seyn nichts zu wissen, und sich darum ansehen lassen zu müssen, daß sie nichts wisse. Vor allem am schlimmsten möchte es ihr aber mit dem ergehen, was man am meisten geneigt seyn kann, ihr ausschließend als ihren Gegenstand ohne großen Widerspruch zu überlassen, mit dem Ich; denn es könnte entweder kommen, daß sie nach diesem Gegenstand haschend in die Luft griffe als nach einem Ueberall und Nirgends, oder daß sie ähnlich dem Midas in der Fabel alles, was sie berührte, vernichtete. Sogar wenn sie sich anschickte, einmal völligen Ernst zu machen mit dem Ich als Gegenstand, so bliebe ihr am Ende gar keine Hand, kein Werkzeug übrig, womit sie es faßt. Das Ich ist ja vielmehr der Philosophirende, nicht aber das, worüber philosophirt wird, der Philosophirende, der in dieser seiner Stellung gar nicht Gegenstand seyn kann, sofern er in seinem Philosophiren jeden Augenblick ein andrer wird. Oder sind wir, meine Freunde, nicht am Anfang unsres Gesprächs ganz andre gewesen, als wir schon jetzt sind, und wer weiß, ob wir nicht, wenn unsre Rede noch etwas weiter fortgesetzt wird, bald noch mehr verändert werden. So bliebe der armen Philosophie, wenn sie das Ich zum Gegenstand haben sollte, von allen Seiten angesehen ein höchst unsicherer und veränderlicher Besitz, von dem sie keinen Augenblick sagen könnte, was denn eigentlich mit diesem Namen gemeint seyn wolle, was sie damit habe, und ob ihr nicht die nächste Stunde wieder nehmen könne, was ihr die jetzige mit demselben gebe.

Demnach, begann wieder der still sammelnde A., hat also wirklich die Philosophie zunächst der Gegenstände zu viele, deren keinen sie doch für sich behalten, vielmehr jeden mit einer Wissenschaft oder Kunde theilen müßte, welche noch überdies in einer wahren Löwentheilung den ganzen Inhalt für sich nähme. Will sie aber am Ende sich mit dem begnügen, worauf sonst Niemand sehr eifersüchtigen Anspruch macht, und was man ihr am Ende auch ohne Kampf überlassen würde, mit dem Ich, so wäre dies ein Wesen von einer solchen Proteus-Natur, daß sie gar nicht wüßte, was sie eigentlich erfaßt hätte. Ja, sie verwickelte sich damit in den bedenklichsten aller Kämpfe, in den Kampf des nach einem Gegenstande Suchenden mit sich selbst, indem das, was man ihm allein noch als Gegenstand überlassen wollte, vielmehr Subject statt Object, der, welcher sucht, nicht das, was gesucht wird, wäre, und es bliebe jedenfalls dem suchenden Ich überlassen, als was es sich selbst finden wollte, als was es sich selbst vorstellte, wenn es keinen andern Gegenstand haben sollte, als das Ich, und in der That scheint uns die Geschichte der Philosophie bezeugen zu wollen, daß man sehr oft zuerst den Gegenstand bildete, den man nachher erkennen zu wollen sich anschickte. Unser Platon selbst geräth in's Schwanken und wir finden dieses Schwanken jetzt nur allzu begreiflich, wenn er den Philosophen an verschiedenen Stellen so verschieden beschreibt, wenn er z. B. dort im Phädon als sein Haupt-Streben das Sterben und Gestorbenseyn erklärt, oder wenn er im Phädrus von den Wanderungen der Seelen vor diesem Leben spricht und dann erklärt daß diejenige Seele, welche am meisten des Wahren auf diesen Wanderungen gesehen, ein philosophischer, diejenige, welche am wenigsten, ein tyrannischer Mann werde. Ja, er scheint uns sogar die Wahl zu lassen, ob wir den, welchen er zuerst einen Philosophen nennt, etwa lieber einen Philokalen oder Musiker oder Erotiker nennen wollen.

So wollen wir denn, fuhr G. hier weiter fort, im Vertrauen auf diesen unsern Seelenführer uns die Hoffnung nicht

rauben lassen, die Antwort auf die Frage zu finden, die wir uns aufgeworfen. Unser Freund, der uns auf Platon's scheinbares Schwanken aufmerksam macht, hat uns damit, irre ich nicht, dem Ziele schon sehr nahe gebracht. Auf einen bestimmten. Gegenstand, welchen die Philosophie zu erkennen hätte, scheinen wir verzichten zu müssen, und wir werden darum zu dem Versuche getrieben, einmal zuzusehen, ob sie, wenn ihr die Haupt-Eigenschaft einer Wissenschaft fehlt, nicht das Wesen einer Kunst an sich trage. Freilich wird, so trat noch einmal H. dazwischen, um dies mit ruhiger Festigkeit behaupten zu dürfen, uns nun die Auflage gemacht, das Kunstwerk zu benennen, das durch sie hervorgebracht wird; und dieses dann auch kennen zu lernen, fiel A. ein, würde zu dem allein beruhigenden Abschluß unsres Gesprächs führen. Nun, was diesen Abschluß anbelangt, so möchte ich, erwiderte G., ihn im Umgang solcher Freunde, im Genusse eines solchen Himmels über uns und einer solchen Erde unter uns nicht allzusehr beschleunigen, und auch unser Platon dürfte uns darüber nicht tadeln, da er uns so oft schon in nicht geringe Verlegenheit setzte, wenn er uns ohne festen Ausgang, ohne genaues Ergebniß entläßt. Auch wir wollen, wie ich wenigstens wünsche, keinen so runden Abschied von unserm Heute nehmen, sondern es so lange fortsetzen, als diese Sonne hier uns günstig ist. Indessen das Kunstwerk zu nennen, das wir philosophirend hervorbringen, dürfte jetzt nicht mehr allzu schwer seyn, und vielleicht wird es sich auch zeigen, daß dieser Name uns an der Fortsetzung des heutigen Abends, der mir so sehr angelegen ist, nicht hindert.

So ein äußeres Kunstwerk wie ein Gemälde, eine Bildsäule dürfte es aber doch wohl nicht seyn, scherzte H., denn mit Meißel oder Pinsel an Marmor oder auf Leinwand hat die Philosophie wohl noch nie sich versucht. Und ein Gedicht kann es, meinte A. den Scherz fortsetzend, auch nicht seyn; wir würden dann wenigstens mit unserm Platon in vielfachen Widerspruch uns verwickeln, der ja als die erste Eigenschaft des

Philosophirenden die Entfernung von aller Dichtung, die Wahrheitsliebe aufstellt, und selbst die Dichter in eine so strenge Zucht von der Philosophie genommen wissen will. Allerdings, weit eher, sagte G., würde ich mir denken, daß die philosophische Arbeit doch etwas von jener mit dem Meißel an dem Marmor vorgenommenen an sich habe, und der alte Magus im Norden sagt auch einmal, Sokrates habe nicht umsonst einen Bildhauer zum Vater gehabt. Wir wissen ja auch von Sokrates, daß er selbst die Kunst seines Vaters übte und namentlich jene in Athen bekannten Hermes-Bildchen anfertigte. Freilich blieb er dabei nicht stehen und stieg von den Göttern zu den Menschen herab. Oder auch, fiel H. ein, von der Bildnerei verstümmelter, armloser Götter, zu der Bildung ganzer Menschen hinauf. Da haben wir's ja, fuhr G. fort, unser scharftreffender Freund nennt uns das Kunstwerk der Philosophie, wenn anders wir den Sokrates als den Prototyp des Philosophen festhalten und ihn nicht vielmehr, wozu so manche unsrer Zeit gleich einem Gorgias und Thrasymachos geneigt scheinen, der unphilosophischen Menge zuzählen. Ein Denken ist wohl ganz entschieden das Philosophiren und zwar ein dialektisches, darin aber dem Dichten entgegengesetzt; obgleich Ihr Freunde mir daraus nicht folgern dürft, als wollte ich dem Gedichte alle Logik oder dem Philosophiren allen poetischen Aufschwung rauben. Aber wenn so das Philosophiren vorherrschend die Eigenschaft des dialektischen Denkens hat, ohne jedoch einen bestimmten äußern Gegenstand, ein einzelnes Gedachtes, wie etwa die Größe, dialektisch zu behandeln, so bleibt nichts übrig, als daß die Thätigkeit des Denkens sich selbst hervorbringe, oder noch genauer gesprochen: daß die Thätigkeit des Denkens die Hervorbringung, die Bildung des Denkenden selbst sich zur Aufgabe mache. Denn indem die Thätigkeit des Denkens auf sich selbst gerichtet ist, macht sie eben aus dem Denken den Denkenden; indem sie das Subject ist, von dem die Bewegung ausgeht und zugleich das Object, der Gegenstand, zu dem sie kommt, den sie erzeugt, so ist dies das Wesen einer reflexiven Bewegung, in welcher

der Denkende sich selbst verwirklicht oder, wie etwa J. G. Fichte es ausdrücken würde, sich selbst setzt. Sie macht den Denkenden zu einem selbstbewußten, sich selbst bestimmenden, sie eignet ihm selbst alles an, sie bereichert das Selbst durch alle ihre Acte. Nur sey es gleich hier gesagt, daß Ihr dies nicht so nehmen dürft, als mache sie den Denkenden zu einem selbstsüchtigen. Dies kann allerdings geschehen und ist schon oft geschehen, und hat schon viel beigetragen, die Philosophie in Verruf zu bringen. Aber das läßt sich fest behaupten, daß dies nur geschehen könne, wenn die Philosophie eine falsche Richtung nimmt, wie wir ja wissen, daß, je wohlthätiger der rechte Gebrauch eines Dings ist, um so verderblicher sein Mißbrauch werden kann. Wenn wir unserm Führer weiter folgen wollen, so könnte er uns wohl Anlaß geben, darin ein andermal hinreichenden Stoff zu einer Unterhaltung zu finden. Darum bleibt aber doch fest stehen, und muß uns nur antreiben, die Aufgabe schärfer in's Auge zu fassen, daß das Denken, welches keinen andern Zweck hat, als den Denkenden zu bilden, das philosophische Denken sey. Die Philosophie ist der Gang der Selbstverwirklichung, und das Kunstwerk der Künstler selbst.

So würde sich also, nahm A. das Wort, manches ohne Schwierigkeit lösen, was man bei der Philosophie zu fragen findet, und insbesondere das, daß die Philosophie mit so Verschiedenem sich beschäftigen kann, was im Himmel und auf Erden gesucht werden muß, mit Leib und Seele, mit Leben und Tod. Sie wandert am Rande des Seyns und sucht die bunten Muscheln zusammen, welche sie in ein bedeutungsvolles Mosaik vereinigt. Ja, fuhr G. fort, oder noch mehr: sie gebraucht alles Gegebene nur wie der Maler die verschiedenen Farben, sie gebraucht es um ihr Kunstwerk herzustellen; alles hat für sie Bedeutung nur, sofern in ihm eine Beziehung auf den Denkenden selbst enthalten ist. Diese Beziehung wird durch das Philosophiren vollzogen und der Gegenstand wird dadurch zum wahren Eigenthum des Philosophirenden. Er setzt sich zu dem Dargebotenen irgendwie in Verhältniß, er eignet sich das-

selbe an, nicht so, daß es nur in seinem Gedächtniß eingepackt würde, sondern so, daß er dadurch bereichert wird als ein sich selbst bestimmendes Wesen, daß er gewinnt an Gehalt und Kraft der Selbstbestimmung. Das Ergebniß ist damit das doppelseitige, daß der Denkende Inhalt gewinnt, und daß das Seyende dem Denken nicht fremd bleibt. Hiermit wird der Vielwisser, der Polyhistor, scharf unterschieden von dem Philosophen. — Am besten thun wir wohl, wenn wir uns dies an Beispielen zu erhärten suchen. Die Religion unter andern, die Gotteslehre, sie läßt eine von der Philosophie völlig abgewendete Darstellung zu, etwa in einer Religions-Geschichte, in einer religiösen Statistik oder auch als eine von irgendher mitgetheilte Summe von Belehrungen über das göttliche Wesen. Sobald aber diesen Mittheilungen, diesem Inhalt eine Beziehung gegeben wird auf den, der sich damit beschäftigt, so tritt sogleich und soweit jenes geschieht, das Philosophiren hinzu; die Religions-Lehre wird mehr oder weniger zur Religions-Philosophie. Ebenso giebt es eine Lehre vom Menschen, sey es mehr in naturgeschichtlicher Beziehung, oder sofern sie die Verbindungen der Menschen unter einander behandelt, also mehr in socialer und politischer Hinsicht. Aber so wie die eine oder andre Erkenntniß auf die Selbstbestimmung dessen, der sich damit beschäftigt, bezogen wird, um diesen dadurch in vollständigerer Weise zu verwirklichen, um ihn zu sich kommen zu lassen, so wird beides zu einer philosophischen Thätigkeit. Es erhellt auch, wie man sich mit Geschichte der Philosophie sehr viel beschäftigen, wie man ein ganzes System auswendig lernen kann, ohne im Geringsten zu philosophiren.

Hier ergriff H., welcher einige Zeit still gesessen hatte und nur damit beschäftigt schien, die reinere Bergluft in vollen Zügen zu genießen, mit einem Male wieder das Wort: So haben wir allerdings in der Philosophie eine eigenthümliche Thätigkeit, etwas von der Wissenschaft im gewöhnlichen Sinne weit Entferntes, die Kunst, welche jene selbstbestimmende Thätigkeit, die wir in Ermangelung eines andern Namens im

Allgemeinen mit Denken bezeichnen, nicht blos unter ihre Werkzeuge aufnimmt, sondern als das einzige Werkzeug gebraucht, um ihr Kunstwerk herzustellen; wir haben eine Methode oder Agoge, wie schon die alten Pyrrhoniker es bezeichneten, diese freilich indem sie nur das verneinende Ergebniß des Philosophirens wollten gelten lassen. Sie übten damit dieselbe Theilung, dieselbe Selbstgenügsamkeit im Theoretischen, welche den Stoikern im Praktischen eigen war, wenn sie die Fülle der Weisheit darin erschöpfen wollten, sich vor jedem Eindruck zurückzuziehen. Sie haben beide damit den Meister Sokrates, von dem sie doch alle ihren Ausgang nahmen, halbirt. Ja, erwiderte S., gewiß läßt sich die Sache so auffassen, und unser Geschäft bestände nun darin, die abgerissene Hälfte wieder aufzunehmen und den ganzen Sokrates uns zu erhalten. Kritisch wird ja wohl auch uns das Philosophiren seyn, wie es den Pyrrhonikern dies im höchsten Maaße war, d. h. alles Dargebotene wird darauf angesehen werden müssen, wiefern es in eine Einheit des Selbstsetzens, des Selbstdenkens sich aufnehmen lasse, und inwiefern es der Ausbildung desselben und nicht seiner Zerstörung diene. Alles wird freilich darauf ankommen, daß diese Kritik im vollsten Maaße geübt und bis zum äußersten Puncte, namentlich also bis zur kritischen Erforschung des Ichs, zur Analyse des Selbsts fortgeführt werde, daß man nicht auf halbem Wege stehen bleibe und dann irgend welchen augenblicklichen Wissensstand, irgend welchen zähen Inhalt des Selbsts zum Maaßstab für alles Seyende mache, einer zufälligen Summe von Erfahrungen eine Banngerechtigkeit für die Wahrheit beilege und in ihr den Kreis aller Möglichkeit abschließe. Daraus erzeugt sich nur eine anmaßende Halbkritik, und solche Halbkritiker sind es dann, welche dem Gewinnen der Wahrheit das größte Hinderniß entgegensetzen und die Philosophie vielfach in Verruf gebracht haben. Wenn sie voraussetzungslos zu beginnen erklären, so hat dies nur den Sinn, daß sie jene Kreise sich nicht durchbrechen lassen wollen, die sie sich nun einmal als das Gehäuse des Seyns gebildet haben, daß sie die Entstehung

gerade des Selbst's der Untersuchung entziehen, und an Vorbehalten fehlt es also keineswegs und seyen es auch nur die abstractesten einer sogenannten reinen Vernunft, welche sie keiner Analyse unterwerfen lassen. In der Regel ist es aber nur das Maaß einer bettelstolzen Empirie, mit welchem man herrisch absprechend auftritt: dieses kann nicht anders seyn, jenes muß so geschehen. Auf solche Weise wird man, — und dieser Hauptmangel alles Philosophirens ist allgemeiner verbreitet, als man zugestehen will, und macht sich gerade in unsrer Zeit wieder recht geltend —, so wird man geradenwegs zu der Sophistik eines Protagoras hingedrängt, daß jeder selbst, daß sein zufälliges und unvollendetes Wissen der Maaßstab für alle Wahrheit sey.

So ist also, nahm A. das Wort, die ächte Philosophie am allermeisten der Selbstsucht, die nicht blos im Handeln, sondern auch im Erkennen ihr Wesen treibt, entgegengesetzt und wird ihr geradezu tödtlich. Wir werden auch wohl nach dem Bisherigen, wie Platon in dem trefflichen Gespräch des Menon von der Tugend zeigt, die Philosophie nicht für eine Summe des Lehr- und Lernbaren d. h. für etwas durch Ueberlieferung zu Gewinnendes halten dürfen, sondern für das, was sich mit dem „durch ein göttliches Loos" Gegebenen in jedem neu erzeugen und forterzeugen müsse. Wir werden der berühmten delphischen Inschrift: „Lerne dich selbst kennen" im vollsten Sinne Folge leisten, aber eben darum dessen eingedenk bleiben müssen, was uns Platon gelehrt hat, wenn er von dem Streben nach Wahrheit zu allen Cardinal-Tugenden weiterführt. Das Streben des Philosophen begnügt sich nicht damit, eine einzelne Thätigkeit des Menschen nutzbar zu machen, es will den ganzen Menschen, es umfaßt das ganze sich selbst bestimmende Wesen desselben. Selbstbildung im tiefsten und vollsten Sinne des Worts ist seine Aufgabe. Gewiß, stimmten die anderen beiden freudig ein, du hast ausgesprochen, was uns noch fehlte: des Räthsels Lösung ist der Mensch! Und darum ist auch die Philosophie keine aristokratische Beschäftigung,

wie Platon will, oder eine Liebhaberei einzelner Menschen. Alle müssen daran theilnehmen, sofern sie Menschen sind, und wir erkennen gerade hier, wie die einen dies nur mehr absichts- und bewußtlos, die andern mit Absicht und Bewußtseyn, die einen darum mehr ursprünglich producirend, die andern mehr reproducirend thun. Es ist ja zum Voraus schon, meinte G., gar nicht anders möglich, als daß eine Bewegung, welche das Selbstseyn zum Ergebniß hat, damit auch eine sittliche Bedeutung an sich trage. Denn in was anderem ist alles Sittliche befaßt, als in der Selbstbildung? Und zwar nicht blos in seinem Anfang wird das Philosophiren von einem sittlichen Entschlusse erzeugt, sondern sein ganzer Verlauf wird einer sittlichen Werthschätzung unterliegen, eine sittliche oder unsittliche Richtung nehmen können, jenachdem es sich verleiten läßt der Selbstsucht zu dienen und dieser eine Stahl-Härte verleiht, oder der wahren Selbstbestimmung dient und diese immer mehr befestigt. Ja, fiel H. ein, und unsittlich muß die Philosophie namentlich dann werden, wenn sie mit Starrsinn einen gewissen augenblicklichen Inhalt des Selbstbewußtseyns, den nur eben das Belieben gut heißt, ohne daß er es an sich wäre, vielmehr dem allgemein Guten entgegengesetzt ist, festhalten und das liebe Ich dahinter verschanzen will. Weswegen auch diejenigen, welche das Philosophiren als eine von allem subjectiven Interesse losgelöste Bewegung betrachten, bei welcher das Subject selbst einer unerbittlichen Nothwendigkeit unterworfen werde, sehr irren und sich oder andere oder beide zugleich täuschen. Wohl ist auch diese innere Geistesbewegung ihren eigenthümlichen Gesetzen unterthan, an welchen sich von dem Einzelnen so wenig ändern läßt, als der, welcher in den äußern Naturzusammenhang handelnd eingreift, an dessen Gesetzen etwas zu ändern vermag; aber das ist das Entscheidende, das drückt der Bewegung ihren Character auf, von welchen Voraussetzungen dabei ausgegangen wird, und welches Ziel sich der Philosophirende damit zum voraus setzt. Ist's ja doch wohl jedem einleuchtend, daß wir mit unserm Gehen gewissen Naturgesetzen unterworfen sind, aber

der Punct, von welchem wir ausgehen und wohin wir uns richten, ist doch Sache der Entschließung des Gehenden. So wird und muß auch das wahre Philosophiren nicht blos in einer Hinsicht, in Beziehung auf den Gegenstand, der sich ihm darbietet, eine kritische Thätigkeit seyn, sondern auch in Beziehung auf das Subject, das sich zu ihm in Verhältniß setzt. Es wird zur Selbst-Zucht werden und von der Selbst-Sucht befreien, indem es darauf ankommt, wie das philosophirende Subject selbst, das ja kein absolutes, unmittelbar fertiges ist, sondern philosophirend sich immer mehr verwirklicht, zu seinen Voraussetzungen sich stellt.

Hiermit zeigt sich am deutlichsten, nahm noch einmal A. das Wort, was diejenigen thun, welche das philosophische Studium als eine ein für allemal abzumachende Sache betrachten. Oder, fiel H. ein, es lieber gar nicht beginnen. Sie wollen emancipirtes Selbstseyn, in welcher Richtung des bloßen Empfindungslebens ihnen dies gerade beliebt. — Lächelnd erinnerten sich dabei die drei Freunde der Zeit ihres Universitäts-Lebens, wo bei so manchem es als ein ehrenfester Beruf galt, in dem Abschnitt, welcher dem philosophischen Studium gewidmet werden sollte, sich von der Wissenschaft loszumachen, mehr als ein rechter Student zu leben d. h. nicht zu studiren. Es wird deshalb, meinte G., da das Philosophiren etwas so Unentbehrliches oder, wenn man lieber will, Unvermeidliches ist, und auch diejenigen, welche es verwerfen, seiner nicht los werden können, es vielmehr unwillkürlich und selbst unbewußt, aber dann gewöhnlich in einer zuchtlosen Weise üben, räthlich erscheinen, es lieber mit allem Ernst zu betreiben. Die dermalige philosophische Erlahmung unter so vielen und die Geringschätzung der Philosophie wird nicht andauern können. Sie steht nur mit dem vorherrschend handwerksmäßigen, banausischen Treiben der Gegenwart, die in ihrer Hast gar nicht mehr zu sich sel[bst] kommen kann, in genauester Wechselwirkung. Allen drei Fre[un]den fiel hier das Zeugniß bei, das jüngst ein theologischer Ma[nn] über die Gefahren der Unphilosophie abgelegt hatte, und

freuten sich dessen um so mehr, da diese Stimme von einer Seite kam, die man wenigstens nicht eines zerstörenden Strebens zu beschuldigen pflegt.

Die Sonne neigte zum Untergang. Aber sie kommt dadurch, urtheilte der künstlerische H., gerade in die rechte Stellung, um die einzelne Form in ihrer vollen Eigenthümlichkeit hervorzuheben, sie mit den schärfsten Umrissen zu bekleiden und so der ganzen Zusammenordnung diese neue frische Schönheit zu verleihen. Sie beschränkt sich in ihrem Lichte soviel, als nothwendig und dienlich ist, um die individuelle Gestaltung vollständig auszuprägen. — Die drei Freunde erhoben sich, reichten einander die Hand in dem Gedanken, immer mehr philosophische Männer zu werden, und schritten, jeder auf seiner Seite von der Höhe hinab zu der Werkstätte ihres Berufs.

Beiträge zur Geschichte und Kritik der Philosophie,

angezeigt von

Dr. Arth. Richter.

Die philosophischen Abhandlungen, deren Besprechung Referent in einer Gesammtrecension vereinigt hat, haben das Gemeinsame an sich, daß sie Beiträge zur Geschichte und Kritik der Philosophie enthalten und dabei unsre Aufmerksamkeit auf jene Erscheinungen der Vergangenheit lenken, zu denen das Studium stets von Neuem zurückkehren muß, weil von ihnen aus ein nachhaltiger Einfluß auch noch auf die Gegenwart erwartet werden kann oder doch von manchen Seiten erwartet wird. Jene Erscheinungen verdanken diese Bedeutung dem fundamentalen, für alle Zeit giltigen Charakter ihrer Philosophie; denn neben dem, was die Zeitgenossen und die nächsten Nachfolger in ihnen fanden, enthalten sie einen so unerschöpfbaren Schatz der Wahrheit, daß jedes folgende Zeitalter immer von Neuem in ihnen forschen, entdecken und frische Anregungen ge-

winnen kann. Unter den Alten tritt uns hierbei Aristoteles mit überwältigender Autorität entgegen, der, so ergänzt und kritisch gereinigt, wie ihn schon die Neuplatoniker zu bearbeiten suchten, fast allein die festen Grundlagen für das System der Wissenschaft darbieten könnte. Unter den neuern Philosophen liegen nach unsrer Ueberzeugung die Fundamente und bleibenden Anregungen in Leibniz und Kant. — Es schließt das nicht aus, daß nicht auch von andern Seiten her Licht zuströme. So hat der tiefsinnige Heraklit durch sein Prinzip des Werdens namentlich für die deutsche Philosophie, in der der Begriff der Entwickelung eine so große Rolle spielt, eine besondre Bedeutung, und ebenso beanspruchen alle Erscheinungen, mit denen die geistigen Bewegungen der deutschen Reformation zusammenhängen, eine besondre Aufmerksamkeit. Diese Gesichtspunkte mögen die Vereinigung fünf verschiedener Untersuchungen in einem Referate rechtfertigen.

1) Dr. R. Eucken: Ueber die Methode und die Grundlagen der Aristotelischen Ethik. Separatabdruck aus dem Programm des Gymnasiums zu Frankfurt a. M. 1870. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1870.

Der Herr Verf. dieser schätzbaren Abhandlung ist von der in gewisser Hinsicht fundamentalen Bedeutung der Aristotelischen Philosophie überzeugt, ohne sich andrerseits ihren Lücken, Mängeln und Unvollkommenheiten gegenüber befangen zu zeigen. Er behauptet, daß das Christenthum, die moderne Kulturentwickelung und der Fortschritt der Naturwissenschaften die Resultate des Aristoteles oft weit hinter sich gelassen und geändert haben, während er die von dem griechischen Philosophen befolgte Art und Weise der Forschung als Grundlage aller wissenschaftlichen Methode anerkennt. Referent theilt diesen Standpunkt und ist einerseits der Ansicht, daß sich die Philosophie keineswegs in Aristoteles völlig erschöpft habe, andrerseits hält er aber an der Aristotelischen Logik als Fundament der Methodenlehre des wissenschaftlichen Erkennens fest.

Im ersten Abschnitt S. 1—19 macht der Herr Verfasser

Bemerkungen über die philosophische Methode des Aristoteles mit besondrer Rücksicht auf die Nikomachische Ethik. Er sucht darin die Methode aus ihrer Anwendung auf die ethischen Probleme kennen zu lernen und zu beurtheilen. Wir lenken unsre Aufmerksamkeit darum auf diesen Abschnitt, weil in den Untersuchungen über die durch die Verschiedenheit der Wissensgebiete und ihrer Gegenstände herbeigeführten Besonderungen der allgemeinen wissenschaftlichen Methode der richtige Fortschritt und die wahre Erweiterung der Logik zu liegen scheinen. Die Bemerkungen des Herrn Verf. charakterisiren die Aristotelische Methode zunächst im Allgemeinen und sagen dabei Manches, was zwar bekannt ist, aber um seiner Wahrheit willen nicht oft genug gesagt werden kann. — Voranzustellen wäre die Bemerkung, daß bei Aristoteles die Richtung auf das Allgemeine und das Einzelne sich nicht feindlich entgegenstehen, sondern sich wechselseitig ergänzen und fördern. In ersterer Hinsicht ist dem Aristoteles die Wissenschaft nicht ein Aggregat zerstreuter Theile, sondern ein System. Die Alles beherrschende Zweckidee stellt die innere Einheit her und bestimmt die Grundanschauung und Richtung. Wir sind damit einverstanden, bemerken aber doch, daß die Herstellung eines Organismus der Wissenschaft mehr nur ein Ziel gewesen ist, dem die antike Philosophie zustrebte, daß aber in Wirklichkeit auch Aristoteles dasselbe nicht durchaus erreicht hat. — Neben seiner Richtung auf das Ganze vernachläsigt aber Aristoteles nicht die Erforschung des Besondern, Einzelnen und seiner Eigenthümlichkeiten. Wie er einerseits das Einzelne mit dem Ganzen zu verbinden versteht, so weiß er auch auf der andern Seite dasselbe zu besondern und für sich zu betrachten. Durch diese unterscheidende Thätigkeit der wissenschaftlichen Untersuchung hält Aristoteles die Probleme der verschiedenen Wissenschaften auseinander, vermeidet es, selbst an wichtigen Punkten die Grenzen der besondern Wissenschaften zu überschreiten und stellt im Zusammenhang damit die wichtige Forderung auf, daß die Methode je nach dem verschiedenen Stoff der Untersuchung eine verschiedene sey. —

Die specielle Betrachtung der aristotelischen Methode im Einzelnen in ihrer Anwendung auf die Nikomachische Ethik S. 7 ff. erörtert zunächst die Stellung des Aristoteles zur sogenannten Erfahrung. Hier fordern wir mit dem Herrn Verf. eine schärfere Bestimmung dieses Begriffs, namentlich eine Unterscheidung der verschiedenen Arten von Erfahrung; eine solche Untersuchung würde vielen modernen Phrasen ein Ende machen. Gewiß kann die Ethik, um die es sich hier handelt, nur in gewissem Sinne eine empirische Wissenschaft genannt werden. Denn die Ethik geht auf Erforschung der Gesetze aus, denen die Handlungen unterworfen seyn sollen; über das, was geschehen soll, kann aber nur die Vernunft, nie die Erfahrung dessen, was wirklich geschieht, entscheiden, weil die sittlichen Ideen in den Begebenheiten des menschlichen Lebens keine adäquate Verwirklichung finden. Empirisch kann die Ethik nur insofern seyn, als sie Thatsachen zur Voraussetzung hat, worauf sie ihre Forschungen bezieht; diese Thatsachen bestehen im Thun und Lassen der Menschen. Der Herr Verf. weist nun nach, wie Aristoteles als genauer Kenner des menschlichen Herzens und als sorgfältiger Beobachter des griechischen Lebens in allen seinen Aeußerungsweisen seine ethische Theorie auf die umfassendste Erfahrung gestützt hat. Er hat dabei allen Anforderungen entsprochen, welche an die empirische Forschung gestellt werden, indem er die Thatsachen vollständig gesammelt, dem Werth nach gesichtet und aus ihnen selbst ohne Hinzunahme fremdartiger Prinzipien erklärt hat. Freilich werden sich aus diesen Beobachtungen thatsächlicher, individueller menschlicher Lebenserscheinungen nie die bindenden Normen eines allgemein menschlichen Handelns herleiten lassen, wenn auch zuzugeben ist, daß sich im Unzulänglichen der Erfahrung Anknüpfungspunkte für das Ideal finden lassen, indem aus der den Dingen immanenten Zweckbewegung auf ihr Gesetz und Ziel geschlossen werden kann. —

Bei der Verarbeitung des gewaltigen, von Aristoteles gesammelten Materials weist der griechische Philosoph zuerst im

Allgemeinen auf die Bedeutung der Untersuchung hin, dann führt er die Meinungen des Volks und bedeutender Philosophen über den fraglichen Punkt der Untersuchung an. Das Irrthümliche wird daran nachgewiesen, und positive Bestimmungen für Entscheidung der Frage werden dadurch gewonnen. Durch diese kritische Arbeit treten die Aufgaben klar hervor, welche die Untersuchung zu lösen hat. Ist der Gegenstand von Andern noch nicht behandelt worden, so wirft Aristoteles wohl selbst die in der Sache liegenden Schwierigkeiten auf. Nach deutlicher Fragestellung wird zur Erörterung des Begriffs selbst übergegangen. Die Definition wird nicht willkührlich angenommen und an die Spitze gestellt, sondern methodisch hergeleitet. Oft gelangt A. durch Eintheilung und Absonderung der falschen Begriffsbestimmungen zu der gesuchten Bestimmung. Bei unbekannten Begriffen, die ihrer Art nach eigenthümlich sind, sucht er einen Hülfsbegriff, der klarer und bekannter ist, um von ihm aus jenen gesuchten Begriff zu erreichen. Bisweilen bietet auch die Etymologie des Wortes einen passenden Ausgangspunkt der Untersuchung dar. An die Behandlung des Hauptbegriffs schließt sich die Erörterung der sich daran knüpfenden Nebenfragen an. Ist endlich ein scheinbar festes Resultat erreicht, so beruhigt sich A. dabei nicht, sondern stellt neue Einwände auf, entdeckt ungelöste Schwierigkeiten und schließt erst ab, wenn der Beweis allseitig geführt, die Schwierigkeiten gelöst, die Entstehung des Irrthums erklärt, das relativ Wahre in ihm nachgewiesen, wenn die entgegenstehenden Ansichten ausgeglichen und vereinigt sind.

Was die Anordnung der nikomachischen Ethik betrifft, so giebt der Herr Verf. Schwierigkeiten und die falsche Stellung einzelner Abschnitte und Bücher mit Recht zu, hält aber daran fest, daß sich im Ganzen und Großen ein fester Zusammenhang und eine natürliche Anordnung zeige. Wenn er aber bei der Zusammenfassung seiner Ansichten bemerkt, daß er in den Resultaten der Forschung vom Stagiriten abweiche, in der Methode ihn aber als Muster betrachte, so sey ihm in das Ge-

dächtniß gerufen, daß sich Methode und Resultat der Forschung nicht gleichgültig zu einander verhalten, sondern sich bedingen.

Während sich der Herr Verf. im ersten Abschnitt vorzugsweise darlegend und beistimmend verhält, sind die beiden folgenden mehr kritisch gehalten. Zunächst untersucht er S. 19—25 die psychologischen Grundlagen der aristotelischen Ethik.

Aristoteles begründete seine Ethik auf Psychologie und bedient sich dazu einer Eintheilung des Seelenwesens, wie sie den Zwecken der Ethik angemessen ist, wenn sie auch von der Eintheilung, die sich in den Büchern über die Seele findet, abweicht. Die Eintheilung ist folgende: *A*) τὸ ἄλογον; *a*) τὸ θρέπτικον oder τὸ φυτικόν, *β*) τὸ ὀρεκτικόν, *B*) τὸ λόγον ἔχον; *a*) τὸ ἐπιστημονικόν, *β*) τὸ βουλευτικόν. Diese populäre, psychologische Grundlage ist nun bei der Durchführung der Ethik, namentlich bei der Lehre von der Tugend benutzt werden. Das Eigenthümliche der menschlichen Natur und Thätigkeit setzt Aristoteles dabei in die Vernunft. Es fragt sich aber, ob er das Verhältniß der Vernunft zum sonstigen Wesen des Menschen richtig bestimmt hat, und als Antwort auf diese Frage enthält unsre Abhandlung eine beachtenswerthe Kritik der aristotelischen Ansichten. Es wird gezeigt, wie Aristoteles darin fehlt, daß er das den Menschen Auszeichnende in erster Linie nur dem Erkenntnißvermögen zuschreibt und den Willen als etwas Untergeordnetes erscheinen läßt. In Folge dessen findet eine innere Spaltung statt; auf der einen Seite steht das rein theoretische Erkennen losgerissen vom Willen, das Aristoteles überschätzt, auf der andern Seite das prinzipiell nicht richtig gewürdigte praktische Leben, bei dem das Zusammenwirken von Vernunft und Willen dunkel bleibt; denn Vernunft und Willen verbinden sich nicht in der menschlichen Persönlichkeit zur wahren Einheit. Die Durchführung der Ethik zeigt den innern Widerspruch und darum das Unzulängliche in der aristotelischen Auffassung der Vernunft und ihres Verhältnisses zum vollen Wesen des Menschen; der Wille macht dabei überall sein Recht als Grundkraft geltend, während nach jener prinzipiellen Ansicht seinen Bestre-

bungen nur eine untergeordnete Bedeutung gegenüber dem alles Selbstischen entkleideten theoretischen Leben beigelegt werden.

Im dritten Abschnitt S. 26 – 33 untersucht der Herr Verf. in kritischer Weise die religiösen Grundlagen der aristotelischen Ethik, obwohl sich Aristoteles ausgesprochenermaßen in der Ethik vom religiösen Gebiet fern hält. Es wird vom Standpunkt christlicher Ethik durch eine Betrachtung der Güter-, Tugend- und Ansätze der Pflichtenlehre bei Aristoteles der Nachweis geführt, daß erst in der Religion sich das sittliche Leben vollendet und ohne religiöse Voraussetzung nicht zu verstehen ist. Diese zu gewähren reichte die immanente Teleologie des Aristoteles gemäß seiner Erkenntniß der menschlichen Natur nicht zu, wenn auch durch ihn in den den Menschen innewohnenden Zwecken ein Prinzip gegeben ist, „welches dem Menschen in eigner Selbstbesinnung aus ihm selbst klar werden kann und doch den Menschen über ihn selbst zum göttlichen Ursprung des sein Wesen durchdringenden Gedankens hinführt" (Trendelenburg: Historische Beiträge III S. 165).

Auch diesen Grundgedanken theilt Referent, wie er sich fast durchgehender Uebereinstimmung mit dem Inhalt der angezeigten Abhandlung erfreut. Die Darstellung derselben ist durchweg klar und durchsichtig, und somit wünschen wir recht bald den angekündigten, umfassenden wissenschaftlichen Untersuchungen des Herrn Verf. über die aristotelische Methode zu begegnen.

2) Jakob Bernays: Die Heraklitischen Briefe. Ein Beitrag zur philosophischen und religionsgeschichtlichen Literatur. Berlin, 1869, W. Hertz.

Die Goldsuchenden graben viel Erde auf und finden wenig (Heraklit). Der Herr Verf. hat um eines kleinen Gewinnes willen eine große Arbeit nicht gescheut, und um unsre Kunde über Heraklit zu erweitern, die bis jetzt unbeachtet gebliebenen Briefe, die dem Heraklit beigelegt werden oder an ihn gerichtet seyn sollen, zum Gegenstand seiner Forschung gemacht. Ihn leitete dabei der Gedanke, daß den Schreibern jener Briefe, die

etwa in das 1te Jahrh. nach Chr. fallen, das echte Werk des Heraklit, das erweislich bis in den Anfang des 3ten Jahrh.s noch gelesen wurde, vorgelegen habe, und daß in Folge dessen mindestens Anklänge an die echte Schrift des Heraklit sich in jenen Briefen finden müssen. Der Herr Verf. entfaltet bei seiner Forschung eine umfassende Gelehrsamkeit auf Gebieten des Wissens, die er mit Wenigen theilt, mehr noch aber als das tritt uns in der Schrift eine seltene Kraft des verbindenden und trennenden Denkens entgegen, welche jenes Material der Gelehrsamkeit zu verwerthen weiß. Dem Ueberraschenden der Combinationen hält der kritische Scharfsinn die Wage, und so sehen wir Resultate gewinnen, deren Evidenz blendend ist. Die Arbeit enthält Text (mit Zugrundelegung des Textes von Westermann, Leipzig 1854), Uebersetzung und kritische Bearbeitung der Briefe; die Anmerkungen beziehen sich in gleicher Weise auf die sprachliche Form wie auf den Inhalt.

Das erste Briefpaar (bei Diog. Laert. IX 12—15) enthält die Einladung des Königs Darius an Heraklit, an seinen Hof zu kommen und die kurze, ablehnende Antwort des Philosophen. Im ersten Briefe ist in den Worten: *θεωρίαν κόσμου τοῦ ξύμπαντος καὶ τῶν ἀπὸ τούτου συμβαινόντων....* die unzweideutige Anspielung an Heraklits Worte: *κόσμον τόνδε τὸν αὐτὸν ἁπάντων οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν* evident nachgewiesen; *κόσμος* bei Heraklit wird dabei nicht als objective Welt, sondern als Ordnung erklärt und gezeigt, daß der Briefschreiber *κόσμος* in diesem Sinne, also richtiger als manche neuere Darsteller der Philosophie Heraklits verstanden habe. Die Vermuthung des Herrn Verf. aber, daß Heraklit das Hinausstreben aus der Sattheit des einheitlichen Feuers *ὕβρις* genannt habe, kann Referent nicht theilen. In der betreffenden Stelle des zweiten Briefes steht *ὕβρις* gar nicht einmal da, sondern wird nur substituirt, auch liegt in der Stell ein rein ethischer Sinn, so daß auf eine physiologische Umdeutung aller darin gebrauchter Ausdrücke nicht zu schließen ist wenn sie auch für den Ausdruck *κόρος* nach anderweitiger

Sprachgebrauch zugegeben wird. Dazu kommt, daß Heraklit selbst Fragm. 17 Mullach. Diog. Laert. IX, 2 ὕβρις entschieden nur in ethischem Sinne gebraucht und nicht in physiologischer Umdeutung, auch als Gegensatz und Ergänzung zu κόρος nicht ὕβρις erscheint, sondern Hippolytus Haeres. Refut. p. 283 Miller λιμός.

Der Herr Verfasser weist dann nach, daß die königliche Einladung an den persischen Hof auf alter Ueberlieferung beruht, wenn dazu auch nicht der Wissenstrieb des Königs, sondern politische Gründe die Veranlassung gaben. Von hier aus erweitert und befestigt J. B. unsre Kenntniß über Parteistellung und etwaige politische Thätigkeit des Heraklit vor seiner Zurückziehung zu rein wissenschaftlicher Beschäftigung, auf die wir unsrerseits auch aus dem Inhalt der ethischen Fragmente schließen würden.

Der dritte Brief ist ein Drohbrief des Königs Darius an die Epheser, er betrifft die Verbannung des Hermodorus und ist einem andern Verfasser, als der erste und zweite Brief beizulegen. Die Beziehung auf Heraklit's Worte über die Verbannung des Hermodorus ist darin deutlich, auch besitzt der Verfasser eine richtige Ansicht von der politischen Stellung des Hermodorus und seinem Verhältniß zum persischen Hofe. — Während diese drei ersten kurzen Briefe eine Gruppe bilden, welche die Abwesenheit einer bestimmten Gedankenrichtung charakterisirt, wachsen die folgenden zu größerer Ausdehnung und zeigen bestimmte Tendenzen.

So lassen sich zunächst im 4ten Briefe zwei Richtungen, eine philosophische und eine biblisch-religiöse unterscheiden, woraus J. B. auf zwei Verfasser oder doch einen zweiten Ueberarbeiter des Briefes schließt. Der Brief betrifft die Stellung des Heraklit zur Religion; er schreibt dem Hermodorus, daß ein gewisser Euthykles eine Anklage auf Unfrömmigkeit gegen ihn eingebracht habe. — Letzterer verfolge ihn, weil er einen Menschen und zwar sich selbst als Gott ausgebe. Heraklit zeigt,

daß ein durchaus nicht geistreiches Vexierspiel des Buchstabierens allein die Grundlage jener Anklage bilde.

Als Abfassungszeit des Briefes wird mit Sicherheit das 1te Jahrh. nach Chr. festgesetzt, als die fremdartigen Bestandtheile werden der Schluß von Zeile 44 an und Zeile 11—17 ausgeschieden, wobei wir annehmen, daß an letzterer Stelle ursprünglich etwas Anderes gestanden haben muß. Die Thatsache der Anklage, die Existenz der Person des Anklägers und seines Vaters läßt B. auf sich beruhen, und sucht vielmehr zum Verständniß der Veranlassung einer fingirten Anklage die Anlässe zu erörtern, welche Heraklit's Philosophie zur Verwischung der Grenzen zwischen Gott und Menschen darbot. Dabei zeigt er evident, welchen anthropologischen Umbildungen und daraus hervorgehenden Mißverständnissen der ursprünglich in physiologischem Sinne zu nehmende Ausspruch Heraklits: *ἀθάνατοι θνητοὶ, θνητοὶ ἀθάνατοι, ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεῶτες* unterworfen gewesen. Ein solches Mißverständniß theilt auch der Verfasser des Briefes. Schließlich wird bei Besprechung des letzteren die polemische Stellung Heraklits zur Volksreligion und ihren dichterischen Stützen näher erörtert.

Für die philosophisch bedeutendsten Briefe halten wir den 5ten und 6ten. Beide sind an Amphidamas gerichtet, betreffen die Erkrankung Heraklit's an Wassersucht und deren Heilung und bekämpfen eine falsche ärztliche Praxis. Beide Briefe zeigen deutliche Anspielungen an noch erhaltene Fragmente Heraklit's, welche seine Krankheit, seine Kurmethode und seine Ansicht über die Aerzte betreffen; auch der philosophische Gedankengang findet sich für den Briefschreiber in den heraklitischen Vorlagen vorgezeichnet. Dafür spricht auch die Uebereinstimmung der Gedanken dieser Briefe mit dem, was im ersten hippokratischen Buch über Diät gesagt ist, dessen zahlreiche heraklitische Bestandtheile der Herr Verf. schon früher nachgewiesen hat. Es sind dies namentlich die Gedanken, daß zur Gesund- eine Harmonie der Körperelemente gehöre, und daß die mensch-

liche Kunst auf einer Nachahmung der Naturvorgänge beruhe. Schließlich werden noch einige Lesefrüchte aus Plato und Aristoteles nachgewiesen. —

Der siebente an Hermodorus gerichtete Brief giebt nur eine geringe Ausbeute für Kenntniß der Persönlichkeit und der Lehre des Heraklit. Der biblischen und religiösen Kreisen angehörende Verfasser spricht unter dem Namen des ephesischen Denkers seine sittliche Empörung über die Friedensfäulniß und das unmenschliche Kriegsrecht der griechisch-römischen Welt aus, und giebt im Zusammenhang damit eine anschauliche Schilderung des privaten und öffentlichen Lebens in Kriegs- und Friedenszeit. Während die Schwermuth des Heraklit in der speculativen Erkenntniß, daß Alles fließe, ihren tiefern Grund hat, tritt uns hier die moralische Entrüstung mit ihrer Anklage gegen die sich am göttlichen Gesetz versündigende Heidenwelt entgegen. Der Brief gewährt daher vorzugsweise ein culturhistorisches und religionsgeschichtliches Interesse.

Der achte Brief betrifft die Reise des Hermodorus nach Italien. Er knüpft an die Zurückweisung Hermodorischer Gesetze durch die Epheser und an die Thatsache seiner Verbannung an und verbindet damit den Aufenthalt des Hermodorus in Italien und seine bei der Gesetzgebung der zwölf Tafeln geleisteten Dienste. Es findet sich darin einzig eine Anspielung an die Sibylle, die bei Heraklit erwähnt wird. Den neunten Brief charakterisirt eine gewisse kosmopolitische Färbung. Seinen Inhalt bildet ein Gesetzvorschlag des Hermodorus, welcher Bestimmungen über die Freigelassenen enthält. Hermodorus zeigt sich darin in seiner Doppelstellung als verschmähter ephesischer und erfolgreicher römischer Gesetzgeber. Auch das Interesse, das wir an diesem Briefe nehmen, ist ein vorzugsweise historisches. Die philosophischen Gedanken darin sind meistens den Ansichten der stoischen Ethik über das Weltbürgerthum entlehnt. Erinnert wird an Heraklit's Ausspruch: ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμον (Zeile 52) und an seine Vorstellungen über die Rachegewalt (Zeile 21). Den Dank des Geschichtsforschers verdienen

daß ein durchaus nicht geistreiches Vexierspiel des Buchstabierens allein die Grundlage jener Anklage bilde.

Als Abfassungszeit des Briefes wird mit Sicherheit das 1te Jahrh. nach Chr. festgesetzt, als die fremdartigen Bestandtheile werden der Schluß von Zeile 44 an und Zeile 11—17 ausgeschieden, wobei wir annehmen, daß an letzterer Stelle ursprünglich etwas Anderes gestanden haben muß. Die Thatsache der Anklage, die Existenz der Person des Anklägers und seines Vaters läßt B. auf sich beruhen, und sucht vielmehr zum Verständniß der Veranlassung einer fingirten Anklage die Anlässe zu erörtern, welche Heraklit's Philosophie zur Verwischung der Grenzen zwischen Gott und Menschen darbot. Dabei zeigt er evident, welchen anthropologischen Umbildungen und daraus hervorgehenden Mißverständnissen der ursprünglich in physiologischem Sinne zu nehmende Ausspruch Heraklits: *ἀθάνατοι θνητοὶ, θνητοὶ ἀθάνατοι, ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεῶτες* unterworfen gewesen. Ein solches Mißverständniß theilt auch der Verfasser des Briefes. Schließlich wird bei Besprechung des letzteren die polemische Stellung Heraklits zur Volksreligion und ihren dichterischen Stützen näher erörtert.

Für die philosophisch bedeutendsten Briefe halten wir den 5ten und 6ten. Beide sind an Amphidamas gerichtet, betreffen die Erkrankung Heraklit's an Wassersucht und deren Heilung und bekämpfen eine falsche ärztliche Praxis. Beide Briefe zeigen deutliche Anspielungen an noch erhaltene Fragmente Heraklit's, welche seine Krankheit, seine Kurmethode und seine Ansicht über die Aerzte betreffen; auch der philosophische Gedankengang findet sich für den Briefschreiber in den heraklitischen Vorlagen vorgezeichnet. Dafür spricht auch die Uebereinstimmung der Gedanken dieser Briefe mit dem, was im ersten hippokratischen Buch über Diät gesagt ist, dessen zahlreiche heraklitische Bestandtheile der Herr Verf. schon früher nachgewiesen hat. Es sind dies namentlich die Gedanken, daß zur Gesundheit eine Harmonie der Körperelemente gehöre, und daß die mensch-

liche Kunst auf einer Nachahmung der Naturvorgänge beruhe. Schließlich werden noch einige Lesefrüchte aus Plato und Aristoteles nachgewiesen. —

Der siebente an Hermodorus gerichtete Brief giebt nur eine geringe Ausbeute für Kenntniß der Persönlichkeit und der Lehre des Heraklit. Der biblischen und religiösen Kreisen angehörende Verfasser spricht unter dem Namen des ephesischen Denkers seine sittliche Empörung über die Friedensfäulniß und das unmenschliche Kriegsrecht der griechisch-römischen Welt aus, und giebt im Zusammenhang damit eine anschauliche Schilderung des privaten und öffentlichen Lebens in Kriegs- und Friedenszeit. Während die Schwermuth des Heraklit in der speculativen Erkenntniß, daß Alles fließe, ihren tiefern Grund hat, tritt uns hier die moralische Entrüstung mit ihrer Anklage gegen die sich am göttlichen Gesetz versündigende Heidenwelt entgegen. Der Brief gewährt daher vorzugsweise ein culturhistorisches und religionsgeschichtliches Interesse.

Der achte Brief betrifft die Reise des Hermodorus nach Italien. Er knüpft an die Zurückweisung Hermodorischer Gesetze durch die Epheser und an die Thatsache seiner Verbannung an und verbindet damit den Aufenthalt des Hermodorus in Italien und seine bei der Gesetzgebung der zwölf Tafeln geleisteten Dienste. Es findet sich darin einzig eine Anspielung an die Sibylle, die bei Heraklit erwähnt wird. Den neunten Brief charakterisirt eine gewisse kosmopolitische Färbung. Seinen Inhalt bildet ein Gesetzvorschlag des Hermodorus, welcher Bestimmungen über die Freigelassenen enthält. Hermodorus zeigt sich darin in seiner Doppelstellung als verschmähter ephesischer und erfolgreicher römischer Gesetzgeber. Auch das Interesse, das wir an diesem Briefe nehmen, ist ein vorzugsweise historisches. Die philosophischen Gedanken darin sind meistens den Ansichten der stoischen Ethik über das Weltbürgerthum entlehnt. Erinnert wird an Heraklit's Ausspruch: *ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμον* (Zeile 52) und an seine Vorstellungen über die Rachegewalt (Zeile 21). Den Dank des Geschichtsforschers verdienen

die Bemerkungen über Sparta, wie die gewährte Einsicht in die Verschiedenheiten des griechischen und römischen Rechts.

Es ergiebt sich demnach als Resultat, daß die Heraklitischen Briefe einen doppelten Charakter, einen rhetorisch-philosophischen und einen religionsgeschichtlichen zeigen. Für Auffassung der politischen religiösen Stellung Heraklit's, sowie seiner physiologischen Ansichten sind namentlich die 6 ersten Briefe wichtig, während die Ueberarbeitung des 4ten, der siebente und neunte Brief ein religionsgeschichtliches und kulturhistorisches Interesse gewähren. Alle Briefe können daher nicht von einem Verfasser herrühren. Es ergeben sich folgende Combinationen, die auf gleiche Verfasser derselben Gruppe schließen lassen:

a) I. und II. Brief;

b) IV. Brief philosophischer Theil, V. und VI. Brief;

c) IV. Brief Ueberarbeitung, VII. Brief.

Nr. III ist von einem andern Verfasser als I und II, schließt sich aber daran an, Nr. VIII und IX stehen für sich da. I, II und IV fallen sichtlich in's 1te Jahrh. n. Chr.; für III ist die Zeitbestimmung zweifelhaft und gleichgültig, auch für die andern Briefe kann man beim 1ten Jahrh. n. Chr. als Abfassungszeit stehen bleiben. Von Einzelergebnissen ist die Uebereinstimmung des V. und VI. Briefes mit dem hippokratischen Buch über Diät interessant. — Referent bedauert schließlich, daß das einer Anzeige gesetzte Maaß ihm nicht gestattet, noch näher und im Einzelnen auf Erörterungen über den reichen Inhalt der vorliegenden Schrift einzugehen, und dankt dem Herrn Verf. für diese neue Gabe seiner Gelehrsamkeit und seines Scharfsinns. —

3) Adolf Lasson: Meister Eckhart, der Mystiker. Zur Geschichte der religiösen Speculation in Deutschland. Berlin, 1868, W. Hertz.

Seit der in den Irrgärten der Mystik vielfach bewanderte katholische Theosoph Franz von Baader in neuerer Zeit auf den Dominikaner Eckhart zum erstenmal wieder aufmerksam gemacht hatte, haben das Leben, die Schriften und die Weltanschauung dieses Mannes den Gegenstand verschiedener Forschungen gebil-

det. Die ersten Studien über ihn empfingen wir von Charles Schmidt 1839 und 1847 und Martensen 1842. Erst die Herausgabe seiner Schriften, die Franz Pfeiffer im Jahre 1857 veranstaltete, ermöglichte aber eine umfassendere Darstellung der Ansichten des alten Meisters. Auf diesem Material fußen die Darstellungen von R. Heidrich, Posen 1864, und von Joseph Bach, Wien 1864. Der Herr Verf. der vorliegenden Schrift über Eckhart wurde durch diese Bücher nicht befriedigt, wobei wir zu bemerken haben, daß das Buch von Bach manches recht schätzbare historische Material enthält, wenn wir auch die abgerissene Art und Weise seiner Darstellung nicht in Schutz nehmen wollen. Herr Lasson theilte zuerst in Kürze die Resultate seiner Studien in dem bekannten, auch in didaktischer Hinsicht vortrefflich gearbeiteten Grundriß der Geschichte der Philosophie von Ueberweg mit und ließ dieser Abhandlung die gegenwärtige umfangreiche Monographie folgen. Dieselbe überragt ohne Frage an wissenschaftlichem Werthe alle voraufgegangenen Arbeiten, wir müssen es aber dahingestellt seyn lassen, ob die Verhandlungen über Eckhart dadurch zum Abschluß gebracht sind. Wir wollen im Nachfolgenden die Hauptpunkte, um die es sich zu handeln scheint, berühren.

Was zunächst die allgemeine Würdigung der Bedeutung Eckhart's angeht, so hat bekanntlich der frühern Unterschätzung gegenwärtig eine Bewunderung des alten Meisters Platz gemacht, die mir das Maaß zu überschreiten scheint. Auch der Herr Verf. unsres Buchs, obwohl durchaus urtheilsfähig und für Kritik begabt, scheint mir die Bedeutung Eckharts zu hoch anzuschlagen, was wohl aus der Liebe zu seinem Gegenstande zu erklären ist. Ich kann nach unbefangener Prüfung der Quellen Eckhart nur eine geschichtliche Bedeutung für seine Zeit, durchaus aber nicht für die Gegenwart zugestehen und behaupte auch, daß seine Wirksamkeit mehr auf religiösem, als auf wissenschaftlich-philosophischem Gebiet liegt. Man muß einen sehr weiten und nicht scharf umgrenzten Begriff von Philosophie haben, wenn man den alten Meister überhaupt in die Geschichte

dieser Wissenschaft hineinzieht. Zunächst besitzen wir gar keine Werke echt wissenschaftlichen Gepräges von Eckhart mehr. Die aufbehaltenen Predigten, Traktate erbaulichen Inhalts und Sprüche können nicht dafür gelten, denn ihr Zweck ist durchaus nicht der der reinen Erkenntniß, sondern der der religiösen Erhebung, und der Gedankeninhalt darin wird ohne allen wissenschaftlichen Beweis in aphoristischer Form vorgetragen. Es geht nun aus diesen Schriften zwar eine umfassende Gelehrsamkeit Eckharts hervor; er kennt Plato, Aristoteles, die Schriften, die unter dem Namen des Dionysius des Areopagiten gehen, den Augustin, den Thomas von Aquino und viele andre, auch hat er die christliche Dogmatik seiner Zeit gewiß vielfach durchdacht und in eigenthümlicher Weise vorgetragen; berechtigt aber jene philosophische Gelehrsamkeit und diese theologische Bedeutung schon zur Behauptung eines Eckhartschen Systems? Neu ist in Eckhart nur die Uebertragung gewisser bis dahin in Deutschland wenig gekannter Gedankenkreise in unsre Muttersprache, der Art und Weise nämlich, wie griechische Philosophie und Christenthum sich bei Pseudodionysius durchdringen, obwohl ihm auch hier Albertus Magnus durch einen lateinischen Commentar vorgearbeitet hatte. Eckhart besitzt also eine gewisse Eigenthümlichkeit in der Behandlung und Betrachtung der Dinge: sie besteht in dem Vorwiegen der aus dem Neuplatonismus geschöpften Lehrelemente, aber selbst diese Eigenthümlichkeit wird nur denjenigen als neu überraschen, der die Quellen nie gelesen hat, woraus sie geflossen ist. Wir behaupten auf Grund umfassenderer Untersuchungen, daß es bis auf Leibniz nur eine Verarbeitung griechischer Gedanken bei den Deutschen gegeben hat, daß erst mit Leibniz eine selbständige deutsche Wissenschaft auftritt, und daß somit auch Eckhart nur diesen oft sehr unmethodischen Verarbeitern antiker Wissenschaft beizuzählen ist. Somit könnte man überhaupt das Vorhandenseyn eines besondern Systems Eckharts in Frage ziehen. Nehmen wir nun aber auch an, daß aus den Ueberresten der Schriften das wissenschaftliche System Eckharts, wenn er durchaus nach moderner Vorstellung eins gehabt

haben soll, wiederhergestellt werden könnte, so zeigen sich darin die wesentlichsten Lücken und der Mangel der wesentlichsten Bedingungen der Wissenschaft. Wenn wir es dem Mönch auch hingehen lassen wollen, daß das Schöne und die Kunst in seiner Weltanschauung keine Stelle finden, so müssen wir den Mangel der Methode und des Bewußtseyns über dieselbe, der Logik, um so mehr betonen. Der mystische Erkenntnißproceß kann durchaus nicht an dessen Stelle treten, da bei ihm alles Denken und alle Wissenschaft aufhört. Ebenso unbefriedigend wie die Wissenschaftslehre mußte die Ethik ausfallen, da Eckhart von der Ehe, der Arbeit, dem Staatsleben so gut wie gar keine Vorstellungen besitzt, und ebensowenig, wie vom Menschenleben, von der Natur hinreichende Kenntnisse erworben hat. So bleiben allein seine Leistungen auf das religionsphilosophische Gebiet beschränkt. Aber auch hier wird seine Bedeutung für die Gegenwart dadurch sehr bedingt, daß Alles, was an ihm lebensfähig ist, im Lehrbegriff der evangelischen Kirche bereits zur Geltung gebracht wurde, daß die bei ihm unter den Deutschen neu auftretenden Gedanken über Gott und Seele, worin seine besondre Eigenthümlichkeit gesucht wird, die gefährlichsten Irrthümer enthalten, und daß wir ihn darin dem Verdammungsurtheil der katholischen Kirche anheimgeben müssen. Wir glauben somit erhebliche Bedenken gegen Eckharts Bedeutung für die Gegenwart und die Philosophie geltend gemacht zu haben. Für das religiöse Leben seiner Zeit war Eckhart aber eine neue und bedeutungsreiche Erscheinung von weitgehenden geschichtlichen Wirkungen, und somit ist es vorzugsweise das religionsgeschichtliche Interesse, das wir an ihm nehmen.

Herr Lasson hält die von Pfeiffer in seiner Ausgabe aufgenommenen Stücke für echt und zweifelt nur Tractat VII S. 475—478 Pfeiffer an. Nicht uninteressant sind die Bemerkungen S. VI, in denen auf das Verhältniß der Sprüche und Predigten zu einander aufmerksam gemacht wird. Im Besondern hat sich der Herr Verf. um den Text Eckhart's noch durch

Vorschläge einer Zahl von Verbesserungen S. VII—XVI verdient gemacht, die zum guten Theil evident sind.

Zu seinem eigentlichen Gegenstand macht sich der Herr Verf. durch eine philosophisch kritische Abhandlung über Wesen und Werth der Mystik Bahn. Er geht dabei von der Definition der Mystik aus. Danach ist Mystik die geistige Richtung, welche den Standpunkt der Immanenz des Unendlichen im Endlichen und des Endlichen im Unendlichen vorzugsweise festhält. Darauf werden die wesentlichsten Beziehungen zu verwandten Erscheinungen des geistigen Lebens erörtert, der Begriff der Mystik scharf ausgesondert, seinem wesentlichsten Inhalt und seinen Unterschieden nach treffend charakterisirt und endlich Eckhart als Centralgeist der Mystik hingestellt (S. 1—21) „als Abbild des deutschen Geisteslebens und des nationalen Charakters deutscher Religionsauffassung", was für den Referenten nicht sowohl der überschwängliche Eckhart, sondern vielmehr Luther wäre. Die Abhandlung über den Werth der Mystik erkennt auf der einen Seite dieselbe als ein unentbehrliches Element in aller Religion und insbesondre im christlichen Glauben an, erörtert andrerseits aber auch alle Gefahren und Verirrungen, denen die Mystik ausgesetzt ist: die Ueberschätzung der Vernunft, die Verflüchtigung des Glaubens in Wissen und der Thatsachen in Begriffe, Pantheismus und Menschenvergötterung, Verkennung des Wesens der Sünde und der Heiligung, Annäherung an Quietismus, Antinomismus, Nihilismus und Subjectivismus. — Nichtsdestoweniger muß die Mystik doch als eine der hauptsächlichsten Mächte erkannt werden, welche die Kirche in Leben und Lehre vorwärts treiben.

Ohne den wissenschaftlichen Gehalt dieser Abschnitte und und die sich darin aussprechende Verstandesschärfe und Reife des Urtheils zu verkennen, nimmt Referent doch Anstand, einer Methode beizustimmen, die in einer geschichtlichen Untersuchung über eine Einzelerscheinung die Definition des Allgemeinbegriffs voranstellt, unter dem jene Einzelerscheinung subsumirt wird. Dem Herrn Verf. werden die von Kant erhobenen allgemeinen

wissenschaftlichen Bedenken gegen das Ausgehen von der Definition nicht unbekannt seyn, sie werden dort um so größer, wo sich die Fülle der verschiedenen Einzelerscheinungen kaum unter die Einheit eines allgemeinen Begriffs bringen lassen, sondern jede in ihrer Besonderheit charakterisirt seyn will, was bei den unter dem Namen Mystik zusammengefaßten geistigen Erscheinungen der Fall ist. Man läuft bei dem von dem Herrn Verf. eingeschlagenen Wege Gefahr, eine Einzelerscheinung zum Typus der Gattung zu erheben und dann den so gewonnenen Begriff, der unzulänglich ist, als kritischen Maßstab für die übrigen Erscheinungen zu gebrauchen. Darüber wird die nothwendige Lösung der geschichtlichen Aufgabe versäumt, die Einzelerscheinung, um deren Erklärung es sich in der That nur handelt, aus ihren geschichtlichen Vorbedingungen abzuleiten, ihre Besonderheit zu charakterisiren und aus dem Wechselverhältniß von Zeitumständen und Individualität die Eigenartigkeit einer besondern Weltanschauung oder Wirksamkeit verständlich zu machen. Zur Lösung dieser Aufgabe hat Bach manches Material beigebracht, Herr Lasson berührt sie nur S. 51 ff.

Mit der bisherigen Literatur über Eckhart zeigt sich Herr L. bekannt bis auf ein übrigens unbedeutendes Schriftchen von P. Groß: De Eckhardo philosopho, Bonn 1858, das ihm entgangen ist. Auf eine ausführliche kritische Würdigung dessen, was durch die Arbeiten der Vorgänger bereits für die wissenschaftliche Behandlung Eckhart's geleistet ist und was noch zu thun sey, läßt sich der Herr Verf. nicht ein, obwohl wir es in einer Monographie wohl erwarten konnten. Ich glaube kaum, daß durch seine kurzen Anführungen und theilweise nur abfälligen Urtheile den bisherigen Leistungen Gerechtigkeit widerfahren ist; überlasse es aber hier Jedem, selbst sein Recht zu suchen. — Was die Lebensumstände Eckhart's betrifft, so folgt Herr L. hierbei den dürftigen Nachrichten, die sich bei Quétif und Echard: Script. ord. praed. T. 1 fol. 507 finden, wozu Charles Schmidt in den Études sur le mysticisme Allemand, in Mémoires de l'académie des sciences morales et politiques,

t. II, Paris 1847 einige Nachträge gebracht hat. Im Wesentlichen hat also der Herr Verf., ohne sich auf neue Forschungen, wozu die Archive zu Magdeburg und Erfurt Veranlassung bieten, einzulassen, das bisher Bekannte verarbeitet. Hier ist nun seitdem unsre Kenntniß durch Wilhelm Preger in München: Meister Eckhart und die Inquisition. Abh. der Kgl. baierschen Akademie der WW. III. Cl. XI. Bd. II. Abth., München 1869, erweitert worden. Am wichtigsten ist die Herausgabe der 6 Aktenstücke aus dem Archiv der vatikanischen Bibliothek, die sich auf den Proceß Eckhart's beziehen. Es sind Instrum. misc. anni 1327 Nr. 10—11, 13—16. Preger legt den Gang des Prozesses ausführlich dar, bestreitet, daß Eckhart einen solennen Widerruf geleistet habe und führt aus dem Geschichtschichtschreiber des Dominikanerordens Mayer von Basel als das Todesjahr Eckhart's das Jahr 1327 an.

Das Hauptverdienst des Lassonschen Buches liegt in der ausführlichen, mit durchdringendem Verständniß gegebenen Darstellung der Lehre Eckhart's. Nach der in den Vorbemerkungen S. 71 ff. gegebenen allgemeinen Charakteristik bereitet er sich durch Darlegung der Psychologie Eckhart's den Boden für das Verständniß seiner Weltanschauung, und wir können dieser Methode nur beistimmen. Als die Eckhart eigenthümlichste Lehre ist die von dem Seelengrunde anzusehen, auf den alle einzelnen Erscheinungen des Seelenlebens zurückzuführen sind. Ihrerseits hat diese Lehre wiederum ihre Anknüpfungspunkte im Neu-Platonismus. Ebendaher schreiben sich die Anregungen Eckhart's für seinen Begriff des Absoluten, zu dessen Erörterung Herr L. nach den psychologischen Auseinandersetzungen übergeht. Jenes inhaltleere, durch fortgesetzte Abstraction erreichte Allgemeine, unter dem sich eigentlich nichts denken läßt, die Gottheit, die noch über Gott gestellt wird, ist ein Nachklang jenes Begriffs von fraglichem positiven Werthe, durch welchen der Neupla- nismus seine Kritik der bisherigen Gotteserkenntniß ausspr . Was wir nun bei Eckhart Philosophie nennen können ist t Zurückführung alles Einzelnen auf dieses theologische und p

chologische Prinzip und der Versuch der Vereinigung und Versöhnung des menschlichen und göttlichen Factors, wobei die pantheistische Verwischung der Unterschiede von Gott und Mensch zwar nicht gewollt, doch nicht vermieden ist.

Auf die Einzelheiten der Eckhart'schen Lehren einzugehen, muß ich mir versagen, und ich will dafür auf den reichen Inhalt des vorliegenden Buches verweisen. An die Lehre von Gott reiht sich S. 123 ff. die Lehre von der Schöpfung und der Welt. Der dritte Hauptabschnitt handelt S. 160 ff. von der Vereinigung der Seele mit Gott, der vierte, auf den Herr Lasson ein besonderes Gewicht legt, S. 216 ff. vom sittlichem Leben. Ohne die Reinheit der ethischen Richtung Eckhart's zu verkennen, vermisse ich doch darin ein befriedigende Güter- und Pflichtenlehre und Vorstellungen von Familie, bürgerlicher Gesellschaft, von der Arbeit und dem Staatsleben. — Eine Zusammenstellung der Lehren über Offenbarung und Kirche S. 295 schließt Lassons Buch.

Die Methode, die der Herr Verf. in diesem Haupttheil seiner Schrift befolgt, ist die einzige, die bei solchen Darstellungen in Anwendung kommen kann. Er löst die einzelnen Sprüche und Aphorismen, welche den Hauptgedanken enthalten, aus ihrem Zusammenhange, überträgt sie in die neuhochdeutsche Form und setzt sie dann nach einem in der Sache liegenden Plan zu einem neuen Ganzen zusammen. Zu diesem Verfahren sind wir um so mehr berechtigt, als sich auf diesem Wege naturgemäß die sogenannten Lehrsysteme der Mystik gebildet haben. Ueber die Reihenfolge der Lehrabschnitte kann gestritten werden, doch ist das unwesentlich. Die Darstellungsweise unseres Buches ist durchweg klar; freilich wird der Versuch nie sich ganz lösen lassen, die Nebel Eckhart's vollständig in Sterne aufzulösen. — Der Herr Verf. hat somit durch seine Schrift unsre Kenntniß und unser Verständniß namentlich der Lehre Eckhart's wesentlich gefördert, während doch der eigentlich historischen Forschung noch Manches zu leisten übrig bleibt. —

4) Dr. Joseph Durdik: Leibniz und Newton. Ein Versuch über die Ursachen der Welt auf Grundlage der positiven Ergebnisse der Philosophie und der Naturforschung. Halle. C. E. M. Pfeffer, 1869.

Vorliegende Studie ist vorzugsweise von anregendem Gehalt und umfaßt in engem Rahmen eine große Fülle theilweise weittragender Gedanken. Es würde indessen erst aus einer Anwendung und Durchführung der darin ausgesprochenen Prinzipien der Beweis ihrer Richtigkeit hervorgehen, und so lange bis der Herr Verf. aus seinen Grundsätzen die gesammte Wirklichkeit hergeleitet und erklärt haben wird, müssen wir unser schließliches Urtheil über seine Ansichten zurückhalten. Dieser Beweis durch die Anwendung fehlt bis jetzt. Während einerseits unsre Aufmerksamkeit durch die Behandlung des Herrn Verf. fast über das ganze Gebiet der Geschichte der Metaphysik zerstreut wird, beschränkt er sich auf der andern Seite auf eine fast aphoristische Aufstellung seines neuen Grundgedankens, ohne an die Erklärung der Wirklichkeit selbst heranzugehen.

Seine allgemeinen Bemerkungen über Verfall und Verachtung der Philosophie in gegenwärtiger Zeit können wir wohl übergehen; als Gegenstand seiner Untersuchungen bezeichnet der Herr Verf. die Ansichten über die Elemente der Welt, als Resultat seiner Forschungen tritt die Behauptung auf, daß die Grundgedanken von Leibniz und Newton mit Hinzunahme Kantischer Grundanschauungen zu einer höhern Einheit verschmolzen werden müssen, um ein geeignetes Prinzip zur Welterklärung aufzustellen. —

Er beginnt mit einer historisch-kritischen Auseinandersetzung der Prinzipien der bisherigen Metaphysik; seine Darstellung und Kritik ist dabei mehr geistreich, als gründlich; richtige Bemerkungen und schiefe Behauptungen wechseln ab. Die eleatische Doktrin erscheint ihm als unbefriedigend, weil die Eleaten das Werden läugnen und das Verhältniß der absoluten Einheit zur Vielheit der Erscheinungen nicht erklären. Auch Spinoza löst die Frage des Werdens nicht und vernichtet die Individualität. Von da wird zu Kant gesprungen, „mit dem das Subject als

weltgestaltende Macht auftritt," und zugleich werden die idealistischen Systeme Fichtes, Schelling's und Hegel's kritisirt. Fichtes subjectiver Idealismus soll der Kantische Gedanke in consequenter Fassung und Durchführung seyn; gegen Hegel wird der Vorwurf der Unwahrhaftigkeit gerichtet. In Bezug auf erstere Behauptung erinnert Referent den Herrn Verf. an Kant's öffentliche Erklärung gegen Fichte, was die zweite betrifft so nimmt er Gelegenheit, seine volle Mißbilligung über die in neuerer Zeit leider beliebt gewordene Art von Kritik auszusprechen, welche, anstatt den wissenschaftlichen Irrthum zu widerlegen, die Lauterkeit des Charakters verdächtigt. Dem Monismus des Seyenden wird dann in unsrer Abhandlung die Lehre von der Vielheit des Seyenden gegenübergestellt und das Unbefriedigende der alten Atomistik, wie der Lehre Herbart's von den Realen nachgewiesen. Von Herbart aus wird zu Plato und Aristoteles zurückgegangen, die als Dualisten in geistreicher Weise mehr kurz abgefertigt, als gebührend berücksichtigt werden. Als die bedeutendsten Ansichten des Alterthums gelten dem Herrn Verf. das ἓν καὶ πᾶν der Eleaten und die Atomistik, und selbst Plato und Aristoteles sollen über diese Ansichten nicht hervorragen. S. 18 §. 8 sind wir endlich bei Leibniz, der von der Atomenlehre ausgehend allmählich zur Aufstellung der Monaden gekommen ist. Ueber ihn findet sich manche Bemerkung, die der Hervorhebung werth ist, zumal sie auf die fundamentale Bedeutung der Philosophie des Leibniz hinweist. Gestritten kann über die Behauptung werden, daß das Unsystematische in Leibniz Vortragsweise ein besondrer Vorzug sey; für die glänzendste Leistung von Leibniz wird aber mit Recht die Entdeckung der Innerlichkeit der Wesen angesehen. „Es ist etwas wunderbar Tiefes in Leibniz' System, es eröffnet die Aussicht in die äußersten Enden alles Lebens, es hat die Entwicklung am großartigsten begriffen." Dennoch fehlt der Monadenlehre noch etwas, sie bedarf der Ausbildung und Ergänzung. Auch hat sie, wie dies mit dem Monismus und Atomismus bereits der Fall ist, den Gang durch den kritischen Gedanken hindurch noch

nicht gemacht, was wohl soviel heißen soll, als daß es noch keine befriedigende individualistische Weltanschauung auf kritischer Grundlage giebt. Wir sind damit einverstanden, daß Herbart's Philosophie nicht für eine solche gelten kann. —

Der neunte Paragraph entwickelt in Kürze Kant's Grundgedanken und fügt kritische Bemerkungen hinzu, von denen wir den halbwahren Satz herausheben, daß die moderne Physiologie der Sinne das Wahre an Kant's Erkenntnißlehre herausgestellt habe. Den Nachfolgern Kant's macht Herr D. vorzugsweise die Manie des Systematisirens zum Vorwurf und spricht die Ansicht aus, daß epochemachende Schriftwerke nicht als fertige Systeme aufgetreten seyen, sondern als Monographien und Grundzüge der Welt dargeboten würden (?). Der Rückblick auf die philosophische Betrachtung führt dann aus: Alle philosophischen Systeme haben das Ziel gemeinsam, daß sie die realen Ursachen der Welt suchen, und sie unterscheiden sich hauptsächlich darin, daß die Einen als Urgrund das Eins, die Andern das Viele setzen. Ein Drittes giebt es nicht (?), aber weder das Eine, noch das Andre thut den Dienst, den man von ihm verlangt.

Nach dieser metaphysischen Betrachtung faßt der Herr Verf. das Wachsthum der Naturwissenschaften seit Newton in's Auge. Zwischen Naturwissenschaften und Philosophie herrsche kein unausgeglichener Gegensatz, die Naturwissenschaften leiten vielmehr selbst auf philosophische Prinzipien hin. Als ein solches Prinzip tritt zuerst die Ansicht von der Fernwirkung auf, wonach das Atom, wenn es in die Ferne wirkt, auch zugleich in unendliche Fernen wirken soll. Referent ist der Ansicht, daß der Herr Verf. in seiner Auseinandersetzung die Wirkung bis an die Grenze der Welt und die unendliche Wirkung verwechselt, auch würde er ihm den Obersatz seines Schlusses: „Wo das Wesen wirkt, da ist es", nicht zugeben. Nur die Wirkung ist da, Wirkung und Wesen sind aber nicht identisch. Es ergiebt sich daraus, daß Referent die vom Herrn Verf. auf Grund seiner Auffassung geforderte Unendlichkeit aller Wesen bestreiten

und zwischen dem einen unendlichen und den vielen endlichen Wesen unterscheiden würde. Weiter weist der Herr Verf. auf das Prinzip der Erhaltung der Kraft, der Erhaltung der Materie und das Prinzip der Einheit der Kräfte hin. Auch die durch die Leistungen der Chemie in neuerer Zeit gewonnenen Aufschlüsse und die Darwinsche Theorie beschäftigen ihn. „Die Chemie und die Zellentheorie, weit entfernt der Philosophie Boden zu entreißen, führen im Gegentheil zu einer ungeahnten subtilen Speculation und bauen an einer neuen atomistischen Metaphysik.“ Die Monade und die Zelle weisen aufeinander hin. Auch der alte Streit zwischen Causalität und Teleologie geht auf naturhistorischem Gebiete einer Entscheidung entgegen. Beide finden sich in der Natur und zeigen sich im Begriff der Entwicklung versöhnt und aufgehoben. Der Begriff des Atoms endlich wartet einer Neugestaltung, und diese neue Phase des Atomismus soll von Newton und Leibniz ihren Anfang nehmen. Durch das Gravitationsgesetz sollen an das Atom Kräfte angefügt seyn, die bis in's Unendliche wirken, und das Seyende danach als unendlich dem Raume nach nachgewiesen seyn. Hier vermag Referent dem Herrn Verf. nicht zu folgen, da er über den Begriff des Unendlichen und des unendlichen Raums mit ihm weit auseinandergeht. Die Verdienste des Leibniz um die Theorie der Elemente der Welt sollen darin bestehen, daß er die Innerlichkeit auf alle Wesen ausgedehnt hat. Seine philosophische Bedeutung soll in dem Gedanken liegen, daß die Monaden vorstellende Wesen sind. Als weitere Errungenschaften von Leibniz werden das Prinzip der Entwicklung von innen heraus, das Gesetz der Continuität im Wechsel der Zustände, die Unterscheidung heller und dunkler Vorstellungen, die idealistische und teleologische Auffassung der Dinge hingestellt. Alle spätern Prinzipien: Kant's Ding an sich, Fichtes Ich, Herbart's Reales, Hegel's Vernunft und Schopenhauer's Wille sollen nur Trümmer der Monade seyn. Daher liege in der Erneuerung, Vollendung und Umgestaltung der Monadenlehre der Fortschritt der Wissenschaft.

Leibniz und Newton sollen nun nicht in einem Gegensatz zu einander stehen, sondern beide die gleichnothwendigen Fundamente der künftigen Weltanschauung darbieten. Beide statuiren viele Ursachen der Welt, Leibniz giebt den Atomen das innere Leben, Newton die Allumfassung; die Aenderungen geschehen bei Newton in Fluxionen, bei Leibniz in Differentialen, die Theorieen sind dieselben. Beide betonen den durchgängigen Zusammenhang aller Wesen und Zustände. Wie in den Doktrinen so wird auch in den Persönlichkeiten mehr Uebereinstimmung, als Verschiedenheit gefunden. Somit sollen dann Leibniz und Newton in Einklang gebracht und die Entwicklung damit abgeschlossen werden. Das Seyende ist demnach Vieles, jedes aber ein Individuum, innerlich und unendlich durch seine Kraftwirkung. Es soll jedoch mit diesen Anschauungen noch ein aus dem Kriticismus Kant's (es wird nicht gesagt, wie) abgeleitetes Resultat verbunden werden, das der Herr Verf. in diese Worte faßt: Wir stehen schon vor allem Denken mit den realen Wesen in unmittelbarer Wechselwirkung. Referent würde sehr gespannt seyn zu verfolgen, wie der Herr Verf. diesen Satz aus den Schriften Kant's herausinterpretiren würde. So gehen wir also einer neuen Theorie des Wesens entgegen. Danach ist jedes Wesen Subject, innerlich und vorstellend, andrerseits ist es das Reale und als solches Individuum. Es manifestirt sich durch sein Wirken und als dieses Kraftwesen ist es über Raum und Zeit erhaben, unendlich und ewig (?). Es verbinden sich bei dieser Ansicht von dem Wesen die drei Sätze S. 72:

I. Kant: Wir stehen schon vor allem Denken mit den Wesen in unmittelbarer Beziehung.

II. Leibniz: Die Wesen sind innerlich vorstellend d. i. Monaden.

III. Newton: Das Wesen ist unendlich ausgedehnt, erhaben über Raum und Zeit.

In der Verbindung dieser drei Ansichten sucht der Herr Verf. die Wahrheit. Die durch Newton'sche Lehren ergänzten

und berichtigten Grundgedanken von Leibniz sollen auf kritischer Grundlage das Prinzip der neuen Philosophie seyn.

Referent hält sein Urtheil zurück, bis der Herr Verfasser

1) methodisch aus den Schriften von Newton, Leibniz und Kant deren Grundprinzipien ausführlich dargestellt und den Beweis für die Richtigkeit seiner jetzigen aphoristischen Darstellung geführt haben wird;

2) bis er die verlangte Ineinsbildung der Prinzipien in einer ausgeführten Lehre vom Wesen vollzogen haben wird; und

3) die Richtigkeit dieser Prinzipien durch Ableitung und Erklärung der Wirklichkeit aus ihnen bewiesen hat.

Nur durch Erfüllung dieser Bedingungen werden die geistreichen Aphorismen des Herrn Verfassers wissenschaftlichen Werth erhalten. —

5) Dr. Richard Quaebicker: Kritisch-philosophische Untersuchungen. I. Heft. Kant's und Herbart's metaphysische Grundansichten über das Wesen der Seele. Berlin, 1870, L. Heimann.

Der erste Abschnitt dieser Abhandlung S. 1—68 enthält eine Metakritik der Kantischen Kritik, der sogenannten rationalen Psychologie, den zweiten Theil bildet eine Kritik der Herbart'schen Seelenlehre. Wir wollen uns in dieser Anzeige auf die Prüfung des ersten Theils beschränken und die Auseinandersetzung über Herbart einem der Schüler dieses Philosophen überlassen, da wir unsrerseits eine ebenso unergründliche Hochachtung, als unüberwindliche Abneigung gegen Herbart'sche Philosopheme besitzen. — Auf den betreffenden Theil der Kantischen Kritik der reinen Vernunft ist neuerdings bereits durch J. B. Meyer, sowohl durch sein Bonner Programm: Kant's Ansicht über die Psychologie als Wissenschaft, Bonn 1869, als durch seine Schrift: Kant's Psychologie, Berlin 1870, die Aufmerksamkeit gelenkt worden. Einerseits zeigt sich Herr Q. in dem eigentlich gelehrten Material, das zur Behandlung herbeigezogen wird, von J. B. Meyer abhängig; man vergl. z. B. Meyer: Programm S. 11 ff. und Quaebicker S. 35, selbst das lange Citat aus Herbart W. V S. 248 bei Quaebicker

hat ihm Meyer a. a. O. S. 10 an die Hand gegeben. Andrerseits stellt Herr Quaebicker sich polemisch und kritisch Meyer gegenüber, namentlich hält er an dem Vorhandenseyn der quaternio terminorum in dem Hauptschluß der rationalen Psychologie fest. Wir nehmen unsrerseits eine mittlere Stellung ein; wir behaupten einerseits mit J. B. Meyer, daß in dem von Kant dargelegten Paralogismus sich die Conclusio wohl begründet aus dem vorangeschickten Prämissen ergiebt, andrerseits geben wir zu, daß nach Kant'schen Voraussetzungen eine quaternio terminorum zwar vorliegt, in der That ist sie aber nur eine scheinbare.

Wenn nämlich quaternio terminorum sich im Allgemeinen durch die Formel darstellen läßt:

$$\begin{array}{c} M - P. \\ S - M'. \\ \hline S. - P. \end{array}$$

so findet ein vollkommen richtiger Schluß statt, wenn M' im Umfang von M liegt, wobei dann der Schluß eigentlich so dargestellt werden müßte:

$$\begin{array}{c} M - P. \\ S - M' \\ M' - M \\ \hline S - P. \end{array}$$

Ebenso ist die quaternio terminorum nur eine scheinbare, wenn M und M' zwar in andrer Hinsicht zu unterscheiden sind, jedoch in dem Merkmal übereinstimmen, von dem die Schlußrichtigkeit abhängt, so daß in der That doch nur Ein Mittelbegriff vorhanden ist, wenn es sich auch, um der in andrer Hinsicht möglichen Unterscheidung von M und M' willen, anders zu verhalten scheint. Beide Behauptungen sind an sich evident und bedürfen keines weitern Beweises. — Wir haben nun zu prüfen, ob im Kantischen Paralogismus wirkliche oder scheinbare quaternio terminorum vorliegt. Nach Kantischen falschen Voraussetzungen müssen wir jenes, in Wahrheit dieses behaupten. —

Der betreffende Paralogismus lautet nach Kant's Darstellung WW. III S. 280 Hartenstein folgendermaßen:

Was nicht anders, als Subject gedacht werden kann, existirt auch nicht anders, als Subject und ist also Substanz;
Nun kann ein denkendes Wesen, blos als solches betrachtet, nicht anders, als Subject gedacht werden;
Also existirt es auch nur als solches d. i. als Substanz.

Quaternio terminorum soll hier nach Kant dadurch entstehen, daß das Denken in beiden Prämissen in verschiedenem Sinn genommen wird, im Obersatz, wie es auf ein Object überhaupt (mithin wie es in der Anschauung gegeben werden mag) geht; im Untersatz aber nur, wie es in Beziehung auf's Selbstbewußtseyn besteht, wobei also an gar kein Object gedacht wird, sondern nur die Beziehung auf sich als Subject als Form des Denkens vorgestellt wird. Herr Quaebicker sucht die quaternio terminorum darin, daß Subject in beiden Prämissen in verschiedenem Sinne genommen wird, nämlich im Obersatz als metaphysische, im Untersatz als logische Substanz.

Gewiß unterscheiden sich die beiden Arten des Denkens von einander; im Obersatz ist Denken im weitern Sinn, im Untersatz im engerm Sinne genommen. Dennoch zeigt es sich, daß beide Arten des Denkens das entscheidende Merkmal, worauf es für die Schlußrichtigkeit ankommt, theilen. Dieses Merkmal ist kein anderes, als daß durch das Denken über die Existenz des Gedachten entschieden wird. Nach Kant's unbewieensen und falschen Voraussetzungen schließen sich M und M' aus, denn jenes Merkmal soll nur dem Denken zukommen, wie es auf Objecte überhaupt, mithin wie es in der Anschauung gegeben werden mag, geht; dem reinen Denken soll es nicht zukommen. Indessen geht das Denken, wie es in Beziehung auf das Selbstbewußtseyn besteht, ebensogut auf ein Object, wenn auch auf kein anschauliches, als ob Alles Existirende und Objective sinnlich seyn müßte. Es wird durch dieses Denken ebensogut über die Existenz des Gedachten entschieden; denn an der Existenz des sich selbst denkenden Subjects als Wesen zu zweifeln, wäre absurd. Es ergiebt sich also, daß im Kantischen Paralogismus M' das Merkmal, was die Schlußrichtigkeit begründet und allein

den Mittelbegriff für das Denken ausmacht, mit M theilt, daß die quaternio terminorum nur scheinbar und die Conclusio richtig aus den Prämissen hergeleitet ist. — Zu demselben Resultat kommen wir, wenn wir der quaternio terminorum den Ausdruck geben, daß das Subject im Ober- und Untersatz in verschiedenem Sinne vorkommt, nämlich als metaphysische und logische Substanz. Es zeigt sich dann, daß M′ im Umfang von M liegt, denn jede logische ist auch metaphysische Substanz, und daß wir es mit einem durch Auslassung eines Gliedes verkürzten Kettenschluß zu thun haben. Hätte sich Kant nicht von vornherein in einen Gegensatz von Verstand und Sinnlichkeit, Denken und Seyn verrannt, so wäre diese wahre Sachlage seinem Scharfsinn gewiß nicht entgangen. —

Von dieser unsrer Ansicht aus über den Kernpunkt, um den es sich handelt, glauben wir dem Herrn Verf. unsrer Abhandlung gerecht werden zu können. Wir gestehen demselben kritischen Blick zu, der in vielen Fällen das Richtige trifft, wenn wir auch nicht Alles gut heißen können, was er sagt. Mit Kant hätte er etwas säuberlicher umgehen, auch die Lehren, die er kritisiren will, zuerst entwickeln können, was bei Kant durchaus nicht so leicht ist. Seine Darstellungsweise leidet noch an den vielen Parenthesen und wird jedenfalls gewinnen, wenn er die Sätze mehr aneinanderfügt, als ineinanderschiebt. —

Wir können füglich als allgemein bekannt übergehen, was einleitend über den Begriff der rationalen Psychologie und über Kant's kritische Absichten gesagt wird. Ich möchte hier nur darauf aufmerksam machen, daß man dem Kantischen Ausdruck „unvermeidliche, obwohl nicht unauflösliche Illusion" den Ausdruck „denknothwendiger Irrthum" wohl nicht substituiren kann, denn was nicht unauflöslich ist, ist nicht denknothwendig. Wir stimmen dem Herrn Verfasser bei, daß die Voraussetzung Kant's, daß Begriff und Anschauung zusammenkommen müssen, damit richtige Erkenntniß entstehe, und daß erst die Anschauung über die Objectivität entscheide, die Quelle vieler Irrthümer der Kritik der reinen Vernunft enthalte. Allerdings ist diese Ansicht

Kant's für ihn doch noch etwas mehr „als eine aus gewissen empirisch-psychologischen Reflexionen entsprungene rein subjective Maxime", denn Kant hat sie durch seine gesammte Kritik beweisen wollen. Indessen bewegt sich die Kritik der reinen Vernunft in dem Cirkel, daß ihre Resultate durch Voraussetzungen gewonnen werden, deren Beweis eben nur durch diese Resultate geführt werden kann. Kant fehlte darin, daß er die für eine gewisse Sphäre des Seyenden, die natürlichen Dinge, gültigen Bedingungen richtiger Erkenntniß allgemein für alle Sphären des Seyenden, also auch für die Erkenntniß des Geistes, von dem es keine Anschauung giebt, zur Geltung bringen wollte. Der Herr Verf. hebt ebenso richtig hervor, daß Kant einen einseitigen Begriff der Objectivität besitzt; er ist aus Betrachtung der sinnlichen Welt deducirt, es kann also die Idee nicht unter ihm subsumirt werden. Ebenso treten wir dem bei, was gegen die Kantische Isolirung der Seelenvermögen bemerkt wird. Von falschen Voraussetzungen ausgehend konnte sich Kant nur in die Widersprüche verwickeln, die Trugschlüsse der reinen Vernunft eben durch reine Vernunft erkennen zu wollen, oder dem Verstande ein Recht zuzuschreiben, das ihm nicht zusteht, nämlich über reine Vernunft abzusprechen.

Was im Besondern die eigentliche Aufgabe der Abhandlung, die kritische Erörterung der Kritik der rationalen Psychologie angeht, so ist es zunächst richtig, daß die Wolf'sche und die Kant'sche rationale Psychologie von einander zu unterscheiden sind, wie sowohl Herbart, J. B. Meyer, als auch Quaebicker behaupten. Was Kant zu widerlegen suchte, ist durchaus kein Satz der Leibniz-Wolf'schen Philosophie. J. B. Meyer hatte die Quellen der Kantischen psychologischen Ansichten in Knutzen, Reimarus und Mendelssohn gesucht; Herr Q. bestreitet, daß sie darin zu finden sind. — Uns erscheinen diese Auseinandersetzungen doch eine Verkennung der Kantischen Grundabsicht zu enthalten. Denn Kant wollte gar nicht die Ansicht dieses oder jenes Philosophen historisch entwickeln oder bekämpfen, und insofern muß es als unwesentlich und gleichgültig erscheinen, ob

er seine Ansichten aus diesem oder jenem Buch hergeleitet hat und diesen oder jenen Philosophen mit seiner Kritik trifft, oder nicht. Kant wollte das Gebiet der Vernunft selbst untersuchen und hier jene unvermeidlichen, obwohl nicht unauflöslichen Illusionen aufdecken, wobei freilich die Kritik selbst die größte Illusion war. Ich möchte indessen doch nicht mit Herrn Quaebicker, der an dem Vorhandenseyn der quaternio terminorum festhält, Kant's Paralogismus ein willkührliches Sophisma nennen, da ich den darin enthaltenen Schluß für richtig halte, indem nur von Kantischen falschen Voraussetzungen aus die quaternio terminorum vorhanden, in der That aber nur eine scheinbare ist. Besonders aufmerksam mache ich aber auf des Herrn Verfassers Untersuchung über den Begriff des Ich nach Kant und auf seine richtige und folgenschwere kritische Bemerkung, daß das Ich d. i. das sogenannte reine Selbstbewußtseyn, dessen Apriorität wir mit Kant erkennen, durchaus nicht als mit der Seele identisch betrachtet werden darf, so daß die Seele selbst dann noch Substanz seyn könnte, wenn das Ich es nicht wäre. Die reale Einheit der Seele als Substanz ist nicht gleichbedeutend mit der formalen Einheit des von sich wissenden Ichs. Kant hatte demnach darin Recht, daß er das Ich nicht aus einem Zusammenwirken von Bedingungen mechanisch abgeleitet hat, er irrte jedoch, wenn er Seele und Ich als identisch nahm. Mit großer Beistimmung haben wir auch die Kritik des Kantischen Begriffs der Substanz gelesen, bei dessen Gelegenheit Kant ganze Massen von Fehlern beging. Es folgt daraus, daß Kant's Beweis, daß das Ich keine metaphysische Substanz sey, wegen Fehlerhaftigkeit des Substanzbegriffs unhaltbar ist. Von Seite 53 ab kritisirt der Herr Verf. die übrigen Paralogismen der Vollständigkeit halber, die aber mit dem ersten bereits stehen und fallen. —

Es tritt uns in der Abhandlung eine achtungswerthe Kraft des Denkens entgegen, der wir freilich noch größere Selbständigkeit und Vorsicht wünschen, die sich bei weitern Forschungen

wohl entwickeln werden. In stilistischer Hinsicht empfehlen wir größere Einfachheit. —

Recensionen.

1) Logik oder Wissenschaft vom Wissen mit Berücksichtigung des Verhältnisses zwischen Philosophie und Theologie im Umrisse dargestellt von Rudolf Seydel, D. phil. und Privatdocent an der Universität Leipzig. Leipzig, Druck und Verlag von Breitkopf und Härtel, 1866. X und 181 S. 8.

2) Logik und Metaphysik von Dr. Leonhard Rabus, Professor der Philosophie am kgl. bayr. Lyceum in Speyer. Erster Theil. Erkenntnißlehre, Geschichte der Logik, System der Logik nebst einer chronologisch gehaltenen Uebersicht über die logische Literatur und einem alphabetischen Sachregister. Erlangen, Verlag von Andreas Deichert, 1868. XVI und 528 S. gr. 8.

3) Die gesammte Logik. Ein Lehr- und Handbuch, aus den Quellen bearbeitet, vom Standpunkte der Naturwissenschaften und gleichzeitig als Kritik der bisherigen Logik; in allgemein verständlicher Darstellung von Prof. Dr. J. Hoppe. Paderborn, Verlag von Ferdinand Schöningh 1868. XXXII und 804 S. gr. 8.

Die Thätigkeit unserer philosophischen Schriftsteller hat sich in neuerer Zeit besonders den uns am nächsten liegenden philosophischen Wissenschaften der Logik und Psychologie zugewendet. Seit Jäsche Kant's Logik im Jahre 1800 herausgegeben hatte, sind nach dem Verzeichnisse von Nr. 2 (der Logik von Rabus) 200 verschiedene logische Lehr- und Handbücher erschienen, wobei manche nicht aufgezählt sind, wie z. B. das kurze, aber sehr brauchbare Buch: Denklehre zum Gebrauche bei Vorlesungen von Franz Joseph Zimmermann, Professor der Philosophie an der Hochschule zu Freiburg im Breisgau, Freiburg Gebrüder Groos, 1832 (VII und 143 S. gr. 8). Kein einzelnes Buch hat bis jetzt dem Lehrer vollständig genügt, keines scheint den Lernenden ganz befriedigt zu haben. Denn immer erscheinen wieder neue und die alten wurden vergessen. Dieses geschah besonders dadurch, daß schon Hegel der Logik eine objective, dem Denkstoffe zugewendete Richtung gab und sie zur Metaphysik machte, und Schleiermacher einen vermittelnden Weg

zwischen der objektiven und subjektiven, der materialen und formalen Logik andeutete, während besonders Herbart den formalen Charakter dieser Wissenschaft beibehielt. Die bedeutendsten philosophischen Forscher haben sich in der Neuzeit mit Logik beschäftigt, und schlugen seit Hegel's und Schleiermacher's Arbeiten und Herbart's Forschungen verschiedene Bahnen in ihren logischen Untersuchungen ein. Wir nennen von diesen Logikern von größerer Bedeutung außer den Koryphäen Hegel, Schleiermacher und Herbart (letzteren als neuen Anreger einer formalen Stellung der Logik gegenüber anderen Wissenschaften) die logischen Schriften von Fries, Krause, Ritter, Beneke, J. H. v. Fichte, Drobisch, Trendelenburg, Erdmann, Werder, Karl Rosenkranz, Prantl, H. Ulrici, Kuno Fischer, Ueberweg. Noch immer sind die Standpunkte der Logik verschiedene.

Die drei vorliegenden logischen Lehrbücher sind in Umfang, Ausgangspunkten und Methode der Forschung verschieden und streben, wie alle andern logischen Arbeiten, zu einem gemeinsamen Ziele, welches sich jedoch nach Maaßgabe des Ausgangspunktes und der jedesmaligen Auffassung des Begriffes der Logik bei jedem eigenthümlich modificirt.

Der Herr Verf. von Nr. 1, Professor Seydel, hat sich als einen denkenden und unterrichteten Schriftsteller schon in andern Arbeiten bewährt. Wir weisen zum Belege auf seine Schrift: „Der Fortschritt der Metaphysik unter den ältesten Jonischen Naturphilosophen" (Leipzig 1861), besonders aber auf dessen Preisschrift: „Schopenhauer's System dargestellt und beurtheilt" (Leipzig, 1857) hin. Das Werk ist nach des Verf. Tendenz zunächst für solche Leser berechnet, die ihr Leben oder einen Theil ihres Lebens unserer Wissenschaft bereits gewidmet haben, um sie in der Weise einer Fachwissenschaft zu studiren. Da nun heut zu Tage wohl nur akademische Lehrer der Philosophie ihr Leben oder einen Theil ihres Lebens der Logik a Fachwissenschaft widmen können, so ist das Buch schon na dieser Andeutung nur für Fachgenossen und nicht für Schül geeignet. Der Herr Verf. will bei solchem Zwecke sich ein

„prägnanten“ Kürze befleißigen und darum alles Literarhistorische und Polemische in seiner Darstellung ausschließen. Hinsichtlich seiner Ansicht vom Begriffe der Logik weicht er von der gewöhnlichen Anschauungsweise ab. Er versteht nämlich unter Logik „die vollständige Wissenslehre oder Erkenntnißtheorie, also die Wissenschaft vom Wissen überhaupt und seinen Organen und der möglichen Meinungsstandpunkte, von den Methoden.“ Er weist auf Schelling's im Jahre 1809 erschienene Schrift von der menschlichen Freiheit als Epoche machenden Wendepunkt hin. Diese Schrift enthält einen „Epoche machenden zuerst noch unausgegohrenen Grundgedanken“. Als solchen bezeichnet er die „Unterscheidung zwischen dem absoluten Möglichkeitsgrunde alles Seyns, auch des göttlichen, und der Gottheit“. Diese Unterscheidung wurde von Schelling (in seinen spätern Schriften) und von Ch. H. Weiße „mit vollem Bewußtseyn“ vollzogen, während Krause sie nur der Sache, nicht dem Namen nach vornahm. Die Schrift sucht die Identität des Begriffs der Möglichkeit mit dem des Seynkönnens festzuhalten und dadurch einerseits „die Möglichkeit wieder einem Wirklichen unterzuordnen“, andererseits die Ueberführung der Möglichkeit oder des Seynkönnens zum Wirklichen als dem philosophirenden Geiste zugänglich darzustellen. Der Herr Verf. nähert sich in seiner Entwickelung des allgemeinen Wissensbegriffs der neuschellingischen Potenzenlehre, in der Lehre von den subjectiven Erkenntnißfunctionen Weiße's formal-logischen Eintheilungen für speculative Erkenntnißtheorie, in der Encyklopädie der Wissenschaft Krause's tetrachotomischer Eintheilungsweise, in der Hauptunterscheidung wissenschaftlicher Methoden, namentlich denen der Theologie und Philosophie, Schleiermachers Ansichten. Das Ganze zerfällt in vier Abschnitte. Der erste Abschnitt enthält den Allgemeinbegriff des Wissens, der zweite die subjektiven Erkenntnißfunktionen, der dritte die Eintheilung der Wissensgegenstände und Meinungsstandpunkte und der vierte die Methoden. Der erste behandelt insbesondere den Ausgangspunkt, die Definition

des Wissens, die reale Ausführung derselben, den Uebergang, Dogmatismus und Irrthum; der zweite die Problemstellung, Empirie, Philosophie und Intuition; der dritte Problemstellung, Eintheilung der Gegenstände, der Standpunkte und Uebergang, der vierte Einleitung, gemeinsames Verhältniß der Erkenntnißfunktionen zu den Gegenständen, das besondere Verhältniß zwischen beiden, die verschiedenen Methoden, die philosophisch beginnende, die empirisch beginnende, die theologische, das Zusammenwirken aller Methoden.

Zwei Schulen stehen sich in der Logik als diametral gegenüber, die subjektivistisch- oder analytisch formale, von Kant und Herbart ausgehend, und die metaphysische Logik Hegels. Die erstere sucht in der formalen Logik ohne alle Erkenntnißtheorie, welche anderen Wissenschaften angehört, das Heil, sie ist die so genannte Schullogik, wiewohl sie namentlich in der Anwendung der Mathematik auf die Logik und in der genaueren gründlichen Untersuchung der Normen und Formen des Denkens und ihrer Anwendung auf die Wissenschaft und das Leben — wir erinnern an Drobisch — Bedeutendes geleistet hat. Die zweite macht die Logik zur Wissenschaft vom Denkstoff. Ihr ist die Logik die Wissenschaft von der absoluten Idee oder, wie sich der Meister ausgedrückt hat, „von Gott, wie er vor Erschaffung der Welt war." Denn hier macht die Logik erst Gott und durch ihn die Welt dazu. Die Schüler sind alle hinter Hegel zurückgeblieben, und die von diesem Standpunkte geschriebenen logischen Lehrbücher haben keine Originalität und stehen in Scharf- und Tiefsinn weit hinter dem Haupte der Schule zurück. Es war ein Fehler, daß die formale Logik nicht auf das Objekt und die materiale nicht auf die Form des Subjekts Rücksicht nahm. Das Denken darf weder ohne Beziehung zum Seyn gedacht, noch das Seyn und Denken identisch gemacht werden. Sie sind correlat, ohne dasselbe zu seyn. Das Denken ist das Abbild des Seyns. Zu den Denkformen stehen die Existenzformen in Beziehung. Es herrscht ein Parallelismus zwischen beiden und diesen hat die Wissenschaft nachzuweisen. Schleierma-

cher gab zu dieser die Extreme vermittelnden Anschauung in seinen von Jonas (Berlin, 1839) herausgegebenen Vorlesungen über Dialektik die erste Anregung. Die Formen des Denkens sind darzustellen. Der Zweck des Denkens ist das Erkennen, das Wissen. Durch das Denken kommen wir zum Wissen. Aus dem Zwecke des Wissens, das Seyn zu erkennen, ob und was und wie es ist, müssen die Formen des Denkens begriffen werden, welche also den Formen des realen Seyns entsprechen. Daher wird man die Erkenntnißtheorie mit der Logik verbinden müssen; aber deshalb ist die Logik ebenso wenig nur Erkenntnißtheorie, als sie nur Metaphysik ist.

Der Herr Verf. beginnt den ersten Abschnitt über den Allgemeinbegriff des Wissens mit der Andeutung einer „leidenschaftlichen Sehnsucht" nach unbedingter Wahrheit, nach absolut gewissem Wissen," die „naturgemäß nur enden kann, wenn sie ihr Ziel findet." Eine solche Sehnsucht läßt sich wohl nicht leugnen. Mit Recht wird man aber, wenn man von diesem Leben spricht, das Erreichen dieses Zieles bezweifeln müssen. Hat es schon Jemand erreicht? Setzen wir uns nicht nach Erreichung eines Zieles für unser Wissen neue höhere Ziele, weil uns die früheren nicht befriedigten? Wer mit endlichen Organen innerhalb gewisser Schranken weiß, kann nie ein absolutes, sondern immer nur ein von seinen Wissensorganen und von den auf ihn wirkenden Gegenständen mehr oder minder abhängiges Wissen haben. Hätten wir das Ziel als absolute Wahrheit erreicht, so müßte das, was wesentlich den Charakter der menschlichen Natur ausmacht, das Fortschreiten aufhören, der Mensch würde aufhören Mensch zu seyn. Beschränktes Wissen ist noch kein Zweifeln, kein bloßes Glauben, und man ist noch kein Skeptiker, wenn man behauptet: Alles Wissen ist Stückwerk. Ein unbestritten gewisses Wissen kann man in einem und auch in vielen Punkten haben. Hat man deshalb ein gewisses Wissen in allen? Wenn man auch sagt: Das weiß ich, so kann man nur sagen: Ich habe ein gewisses Wissen in diesem oder jenem Punkte. Ein sich nur auf gewisse Dinge beziehendes, also

durch das Nichtwissen anderer beschränktes Wissen kann kein absolutes Wissen genannt werden. Wir erreichen im menschlichen Daseyn das Ziel des absoluten Wissens nicht; wir müßten Alles wissen, wenn wir ein absolutes Wissen haben wollten.

„Wissen, sagt der Herr Verf., ist die Fähigkeit eines Subjects, einen Gegenstand genau in Gedankenform sich zu wiederholen". Aber die Fähigkeit ist ein Können, eine Möglichkeit und das Können ist noch kein Seyn, die Möglichkeit keine Wirklichkeit. Nicht, wenn ich einen Gegenstand genau in Gedankenform mir wirklich wiederholen kann, weiß ich. So lange ich nur die Fähigkeit, die Möglichkeit zu wissen habe, weiß ich noch nicht. Die Definition bezieht sich also nicht auf das Wissen, sondern auf die Wissensfähigkeit. Kann ein Kind deshalb wirklich schon gehen, weil ursprünglich in seinen Muskeln und Knochen die Fähigkeit zu gehen liegt? Können hat den Sinn von Geschicklichkeit, des im Standeseyns, etwas zu thun, aber es kann auch den Sinn des Nochnichtseyns, der Möglichkeit haben. Man darf beide Begriffe nicht verwechseln. Etwas, was gedacht werden kann, wird noch nicht gedacht, was seyn kann, ist noch nicht da.

Um den Gegenstand sich mit Bewußtseyn zu wiederholen, „muß ich ihn selbst erst wissen" (S. 6). So wird das Wissen „ein Seyn des Gegenstandes in uns." Wie unterscheiden wir aber das wahrhaft in mir Seyende von den unwahren Gedanken? Wir müssen wissen, daß das Daseyn oder Gewesenseyn des Gegenstandes „außerhalb meines Wissens" völlig gleich sey seinem „gegenwärtigen Seyn in meinem Wissen". Es handelt sich also im Wissen um Original, Copie und Uebereinstimmung beider. Das In-mir-seyn ist nicht einfach, sondern mehrfach. Der Gegenstand ist 1) in mir „wie ich ihn für mich wiederhole", 2) wie er an sich ist, weil ich „seine Copie i mir als richtig rekognosciren kann", 3) die Uebereinstimmun beider als besonderer Gegenstand. Diese Dreiheit muß nid nur „in mir" seyn, um zu wissen, sondern ich muß sie m

auch „vernehmbar“ machen können. So gelangt der Herr Verf. zur Definition (S. 10): „Wissen ist die Fähigkeit des Subjekts, einen in ihm seyenden Gegenstand, der die getreue Wiederholung eines an sich seyenden ist, als solche Wiederholung sich vernehmbar zu machen.“ „Vernehmen“ und „Vernommenhaben“ ist keine Wiederholung des Wissens. Er „vernimmt und empfindet“ ist etwas andres, als er weiß, daß er vernimmt, empfindet. Allein Wissen ist nicht eine bloße Fähigkeit. Wer vernehmen kann, vernimmt noch nicht. Nicht, so lange nur die Möglichkeit zum Wissen vorhanden ist, sondern erst, wenn das Wissen da ist, weiß man. Wir unterscheiden das Original und die Copie. Ist aber das Original wirklich in uns, oder vielmehr nur eine Vorstellung, die uns, weil wir von einem Aeußern afficirt werden, als Bild dieses Aeußern im Innern erscheint? Das Wissen zeigt uns gerade, daß, wenn wir das Empfinden, Vernehmen des äußern Objekts haben, die Vorstellung nicht das wirkliche Bild des Gegenstandes ist. Die Physiologie und Physik zeigen, daß Farbe, Ton, Geschmack, Geruch des Gegenstandes keine Eigenschaften des Originals, sondern nur Eigenschaften der Copie sind, welche von ganz andern Eigenschaften des Objekts herkommen, von der Eigenthümlichkeit und Schnelligkeit seiner Bewegung. So ist uns das Object nicht, wie es an sich ist, wahrnehmbar, sondern nur der Eindruck, den das Objekt auf unsere Sinne macht. Man hat nur die Empfindung der Einwirkung des Objekts, aber nicht das Objekt selbst in sich. Man müßte also die Empfindung selbst zum Gegenstand an sich machen, was sie nicht seyn kann, da sie nur ein Bild von Wirkungen eines in seinem Ansich unerkennbaren Objekts ist. Denn Farbe, Ton, Geruch, Geschmack sind nicht die Copie des Gegenstandes an sich, sondern nur die subjektive Empfindung gewisser Bewegungen desselben, welche an sich weder Farbe, noch Ton, noch Geruch, noch Geschmack sind. Daß das Wissen kein bloß „vermeintliches“ ist, dafür spricht allerdings das fortgesetzte unabwendbare Erleiden des Eindrucks des Gegenstandes. Es ist eine Nöthigung, ein

Zwang von Außen. Ich kann die Vorstellung nicht anders machen, als sie ist. Wenn der Herr Verf. sagt: „Alles Wissen ist Wissen vom Empfundenen," so ist dieses Empfundene eben nicht das Original, sondern nur die Copie eines Originals, von dem wir zwar sagen können, weil mit dem Einwirken das Bewußtseyn eines Zwanges, einer Nöthigung von Außen verbunden ist, daß es ist, aber nicht, was es an sich und daß es die treue Copie des An-sich ist, da Bewegung an sich, vom Subjecte abgesehen, weder Farbe, noch Geruch, noch Ton, noch Geschmack seyn kann.

„Um irgend etwas Anderes unterscheidend zu empfinden, sagt der Hr. Verf. S. 24, bedarf das Subject der unterscheidenden Empfindung seiner Selbstthätigkeit, welche Empfindung es ist, die in der Reproduction zum Ichgedanken wird, der alle Wissensdarstellungen begleitet. Empfindung der Selbstthätigkeit, Ichgedanke ist nur möglich durch empfindende Unterscheidung der Selbstthätigkeit von dem All des Möglichen außer ihr, durch empfundene Aussonderung derselben aus der totalen Möglichkeit, welche deshalb als totale vom Subjecte muß empfunden werden können." Da Alles Gegenstand der Empfindung und des Wissens werden kann, „so vermag das Subjekt die totale Urpotenz als solche in sich zu verwirklichen und dadurch ihr Daseyn in Form der (Gedanken-) Wirklichkeit wieder zur Schranke seiner Selbstthätigkeit zu machen." Jedes „Wissenssubject schließt die Fähigkeit ein, die Allmöglichkeit als solche zu denken. Nur, weil es dies kann, vermag es sich selbst von den Empfindungen und seine Empfindungen untereinander zu unterscheiden." Von jedem Subjekte „gilt das unbeschränkte Wissenkönnen." „Wenn das Subjekt als Potenz der Ichsetzung zugleich die Potenz des Allmöglichkeitsgedankens ist, das Denken aber, das Reproduciren in der Gedankenform, seinen Gegenstand nicht alterirt, so ist die Fähigkeit, die Allpotenz zu denken, Eines mit der Fähigkeit sie zu seyn; mit andern Worten: dann ist die Potenz der Ichsetzung oder das Subjekt schon als solches nichts geringeres, als die Allmöglichkeit selbst. Wenn es diese

nicht wäre, könnte es nicht einmal bestimmt empfinden, also gar nicht empfinden, geschweige reproduciren und wissen. Das Subject als wissendes ist also immer die Allmöglichkeit oder Urpotenz. So ist Wissen die Fähigkeit der Ur- oder Allpotenz, als des wissenden Subjectes, einen Gegenstand sich genau zu wiederholen." „Wunderbares, kaum zu fassendes Wort! ruft der Herr Verf. S. 25 aus, Ich, indem ich mich selbst weiß und nenne, ja schon, indem ich mich empfinde bin ich die Allmöglichkeit selbst, der Inbegriff also alles Könnens, von Seyn und Nichtseyn, Gott. Gott, soweit er jene Urpotenz ist, ist in jedem Ichgedanken, in allem Wissen, allem Empfinden." Bei jeder Empfindung ist „Hemmung" und „Selbstthätigkeit". Sie „fordern einander gegenseitig zur Ergänzung des Alls der Möglichkeit, als Gegensätze, die ihre begriffliche Sphäre vollkommen erschöpfen."

Zur Empfindung, wenn wir irgend etwas Anderes empfindend unterscheiden wollen, gehört allerdings das Unterscheiden der Selbstthätigkeit, des Ichgedankens von dem, was empfunden wird, aber zunächst nur diese Unterscheidung und die Unterscheidung von einem Andern, was dieses nicht ist. Dieses Andere ist aber nie alles Mögliche sondern immer wieder ein bestimmter Gegensatz. Ja es kann dieses Andere nicht das Allesmögliche seyn, weil es sehr viele Dinge gibt, die kein sterblicher erkennen kann. Wissen wir, woraus alle Himmelskörper bestehen, und, wenn wir es wüßten, ist es jemals für uns möglich zu erkennen, was auf ihnen lebt und wie es lebt oder nicht lebt? können wir dasjenige erkennen, was der äußern Welt angehört und doch für unsere Sinne selbst mit Instrumenten unerkennbar ist, sind uns alle Zustände vor und nach dem Leben erkennbar, sind sie für uns wißbar? Das Unterscheiden ist nicht ein Trennen eines Bestimmten von einem Unbestimmbaren. Wir unterscheiden nur das Bestimmte von einem andern Bestimmten. Wir kommen nicht zur Empfindung der Selbstthätigkeit durch Aussondern derselben von dem All des Möglichen, sondern durch Unterscheiden von einem bestimmten Etwas, das auf uns wirkt,

und durch Unterscheiden dieses von demjenigen bestimmten Andern, welches das bestimmte Andere umgiebt und dieses Andere nicht ist. Das Subjekt ist im wahren Sinne des Wortes nur als sich Empfindendes, Vernehmendes, Wissendes, von sich Anderm Unterscheidendes Subject, als das, was sich wirklich als Ich setzt. Wenn es nichts ist, als das bloße Ich seyn können, da ist es die Möglichkeit aber nicht die Wirklichkeit eines Subjekts. Wenn wir die Möglichkeit in Gedankenform reproduciren, so ist sie noch nicht, wenigstens nicht real. In keinem Menschen liegt die Fähigkeit Alles zu wissen und Alles zu empfinden; die Möglichkeit, das Wissenkönnen hängt ab von der Beschaffenheit seiner Sinne, von seinem Temparment und Talent, von seinen Umgebungen. Der Mensch hat nur eine bestimmte, beschränkte, endliche Potenz zu denken, und ebenso kann auch nur Bestimmtes in ihm seyn und von ihm gedacht werden, nicht aber Alles. Am allerwenigsten aber darf man das Seyn so nehmen, daß es in Form eines Paradoxon nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch mit dem realen Seyn zusammenfallen könnte, und daß der Mensch, wenn er Alles denken könnte, dann auch Alles wäre; denn auch, wenn man Alles denken d. h. in sich geistig reproducirt haben könnte, ist man deshalb dieses Alles nicht. Ist aber die Potenz eines Ichs nur die Potenz dieses und keines anderen Ichs und ist eben so die Potenz des bestimmten Ichs eine bestimmte, so kann sie keine Allpotenz, keine Urpotenz, keine Allmöglichkeit seyn, und es bedarf daher auch keiner dialektischen Entwickelung zur Lösung dieses Paradoxons. Das menschliche Ich ist weder Allpotenz, noch Allmöglichkeit. Es soll nun der Widerspruch aufgehoben werden, daß wir weder allmächtig noch allwissend sind und doch die Allpotenz und Allmöglichkeit, Gott selbst seyn sollen. Dieser Widerspruch soll S. 26 also gelöst werden: „Das Allkönnen wird vorausgesetzt, das Allwissen wird erstrebt, aber dieses ist wieder gleich dem ersteren; denn es ist Fähigkeit der genauen Wiederholung aller Objekte für das Subjekt. Also das Allkönnen ist vorausgesetzt, ist schon da und doch ist es gesucht, es sucht sich selbst; denn

das suchende Subjekt ist die Allpotenz selbst. Wenn ein Können da ist und doch nicht da ist, also zugleich Nichtkönnen ist, da wird das Nichtkönnen nicht an ihm selbst liegen — denn es selbst ist Können —, sondern an einem Andern d. h. das Können wird in diesem Falle nur an der Ausübung gehindert seyn: an sich selbst könnend, kann es nur jetzt nicht, in Folge einer Hemmung, eines Widerstandes. Das Wissensstreben, nothwendig ausgehend, wie wir sahen von einem Minimum schon erreichten Wissens, ist also das Streben der Urpotenz, sich von einem bereits gemachten Anfange der Befreiung aus immer vollständiger von einem Widerstande zu befreien" (S. 26). Allkönnen ist Allmöglichkeit. Die Allmöglichkeit ist aber noch nicht Allwirklichkeit. Vom Können gilt der Schluß nicht auf das Seyn. Denn man kann ebenso wenig von dem, was noch nicht ist, sagen, daß es ist, als von dem, was gedacht werden kann, daß es gerade gedacht wird. Schon oben wurde gezeigt, daß das Streben nach Allwissen für den Menschen in diesem Leben — und nur dieses kennen wir — ein unerreichbares Ziel ist. Allerdings müßte das Allwissen sich selbst suchen, wenn die Allpotenz im Menschen ein Allwissen wäre. Sucht das „Allkönnen" sich selbst, dann ist „das Können (im Menschen) da und nicht da", das „Können ist zugleich ein Nichtkönnen". Wie löst nun der Herr Verf. diesen absolut undenkbaren Widerspruch, daß das Können ein Nichtkönnen sey? Das „Nichtkönnen liegt nicht am Können, sondern an einem Andern". Das Können ist „nur an der Ausübung gehindert". „An sich selbst" kann das Können, aber es kann „nur jetzt nicht in Folge einer Hemmung eines Widerstandes". Ist aber das ein Allkönnen, das zwar an sich als Allkönnen bezeichnet wird, aber, wenn es sich in seinem Allkönnen äußern will, eben nicht kann? „Jetzt nicht, wegen der jetzt statt findenden Hemmung, wegen des ihm jetzt entgegenstehenden Widerstandes?" Dann würde man sagen: das Allkönnen ist ein Können, das bald kann, bald nicht kann. Ein solches Können, das einmal nicht kann, ist aber als

Nichtkönnen kein Allkönnen. Ja, es kann „jetzt nicht". Also später? Wenn der Widerstand, die Hemmung überwunden ist, die „jetzt" statt findet? Folgt nicht auf das Jetzt wieder ein Jetzt und auf dieses Jetzt ein neues Jetzt und so fort bei jedem Menschen, so lange er lebt? Sein ganzes Leben ist ein Inbegriff von Jetzt. Der Widerstand, die Hemmung entsteht, indem der Mensch empfindet, afficirt wird, in einen leidenden Zustand kommt und diesem, wenn er wahrnimmt, gegenüber seine Selbstthätigkeit geltend macht. Nun aber empfindet der Mensch jetzt, aber auch im nächsten, im darauf folgenden Jetzt. Da das Jetzt einem neuen Jetzt Raum giebt, wenn das erste vorübergegangen ist, so kommt ein neuer Widerstand, eine neue Hemmung, eine neue Empfindung oder dieselbe fortdauernd im neuen Jetzt, also dauert auch das Nichtkönnen fort. Ein unaufhörlich Gefesselter ist nicht frei. Ein Können, das immer nicht kann, wenigstens nicht Alles, sondern nur ein Bestimmtes kann, kann aber unmöglich ein Allkönnen, eine Allpotenz seyn. Ja, das Wissen will nur eine theilweise Befreiung; es kann „nicht Alles verwirklichen", sonst wäre es Allmacht. Ist aber ein Streben nach „theilweiser Befreiung" ein Streben nach absolutem Wissen? Ist das Reproduciren der Schranken ein Alleskönnen, eine Allpotenz? Dann müßte derjenige frei seyn, der seine Fesseln „in Gedankenform reproduciren" kann. Die „Urpotenz erringt ihre freie Wirklichkeit als Urpotenz", indem sie „alle Schranken ihres Wesens, genau wie sie sind, sich selbst darum in Gedankenform zu wiederholen vermag." Kann aber „die Wiederholung der Schranken in Gedankenform" für die Urpotenz „ein Zeugniß ihrer Freiheit" seyn? Sie kann sich dann „als frei fühlen, wenn sie sich als das fühlt, was sie ist." Sie ist aber als Ur- oder Allpotenz „das Vermögen, das All des Möglichen und Wirklichen, wie es ist, zu denken." Dieses Vermögen würde in der That nicht zu diesem Zeugnisse genügen, wenn „nicht die Gedankenproduction im Wesentlichen dasselbe wäre mit der realen Hervorbringung". „Das Denken, heißt es S. 28, ist Verwirklichung des Möglichen in demselben Sinne,

in welchem die reale Schöpfung dies ist, von dieser nur dem Grade der Verwirklichung, nicht ihrem Wesen nach unterschieden. Das Denken, als der erste Grad der Entzweiung von Subjekt und Objekt und einer Gegenüberstellung beider, als der erste Grad ferner einer Materialisirung des Geistigen, da alles Denken ein leises Hören und Sehen ist, von innerlich unmittelbar vom Subjekte hervorgebrachten Licht- und Schalleffecten, verhält sich zur äußerlich sich vollendenden Verwirklichung, wie sich der Anfang einer Kraftwirkung zu ihrer fortgesetzten Steigerung oder wie die unendlich kleine Oeffnung eines Winkels an seiner Spitze sich zur fortschreitenden Divergenz verhält."

Eine Freiheit, die unaufhörlich, in jedem Jetzt (denn alle Zeit war, ist und wird ein Jetzt seyn und anders, als in der Zeit ist kein Menschengeist in diesem Leben thätig) — bschränkt ist, ist sich gewiß nicht ihrer Freiheit bewußt, wenn sie die Thatsache geistig reproducirt, daß sie unaufhörlich beschränkt, also nicht frei ist. Aber das Ich als Urpotenz ist ja das Vermögen, „das All des Möglichen und Wirklichen, wie es ist, zu denken". Denkt aber das Ich wirklich alles Mögliche und Wirkliche? Es reproducirt die Schranken in seinem Jetzt und setzt ihnen seine Selbstthätigkeit entgegen. Das Ich als „Vermögen, das All des Möglichen und Wirklichen, wie es ist, zu denken", würde nicht genügen, wenn ein „wesentlicher Unterschied" wäre zwischen der „Gedankenproduction" und der „realen Hervorbringung". Der Herr Verf. leugnet diesen Unterschied. Er nimmt das Denken „als Verwirklichung des Möglichen" in demselben Sinne wie „die reale Schöpfung". Es ist aber, um mich eines Kantischen Beispiels zu bedienen, zwischen der „Production" von 100 Thalern „in Gedankenform" und zwischen ihrer „realen Hervorbringung" kein gradueller, sondern ein sehr wesentlicher Unterschied. Hundert Thaler in Gedanken sind nicht „die Verwirklichung des Möglichen", sondern sie sind, vom Standpunkte des realen Seyns betrachtet, eben nur 100 mögliche Thaler, die leider für denjenigen, der sie besitzen möchte,

nicht verwirklicht sind, und die „reale Schöpfung" ist wohl dem Wesen und nicht dem Grade nach von der Gedankenproduction verschieden. „Ein Mensch, sagt Kant, möchte wohl ebenso wenig aus bloßen Ideen an Einsichten reicher werden, als ein Kaufmann an Vermögen, wenn er, um seinen Zustand zu verbessern, seinem Cassenbestande einige Nullen anhängen wollte." Sind 100 logische und 100 physische Gulden nur graduell verschieden? Sie sind es so wenig als Denken und Seyn. Es ist ein Grundfehler der Schelling-Hegel'schen Schule beide identisch zu machen. Ist das Denken eine „Materialisirung" des Geistigen? Ist es nicht vielmehr eine Vergeistigung des Materiellen? Die innerliche Gedankenverwirklichung ist nicht der Anfang zu einer realen Schöpfung, nicht eine untere Stufe einer fortgesetzten Steigerung. Wir mögen die Gedanken steigern, so viel wir wollen, sie werden keine realen Dinge, der Unterschied bleibt immer wesentlich. Das Seyn in Gedanken ist nicht das Seyn in Wirklichkeit. Die Urpotenz oder „Urmöglichkeit" soll „durchaus nichts ausschließen", sie soll „wieder das Mögliche im engeren Sinne und das Unmögliche" als „Möglichkeiten" oder „vorkommen könnende Eventualitäten" „unter sich enthalten".

Möglichkeit im weitesten Sinne ist Können im weitesten Sinne. Dieses kann aber nur das, was seyn kann oder das was gedacht werden kann, im weitesten Sinne umschließen. Das Mögliche ist nicht unmöglich und das Unmögliche nicht möglich. Jeder Begriff muß die absolute Negation seiner selbst, also der Begriff der Möglichkeit, welcher in keinem andern Sinne, als in dem des Möglichen genommen werden kann, die Negation seiner selbst oder das Unmögliche ausschließen. Sonst müßte auch das Seyn im weitesten Sinne das Seyn und das Nichtseyn umfassen. Es soll die Umfassung des Unmöglichen durch das Mögliche, das Enthaltenseyn des Unmöglichen im Möglichen dialektisch dadurch gerechtfertigt werden, daß „die denkende Verwirklichung des Unmöglichen immer nur darin besteht, daß zwei oder mehrere Möglichkeiten, die ihrem Inhalte

nach sich ausschließen, denkend verwirklicht werden wie sie sind, nämlich als sich ausschließend" (S. 33). Daß dieses geschehen kann, wird Niemand bezweifeln. Aber, damit daß man zwei Möglichkeiten in Gedanken zu Wirklichkeiten macht und diese Gedankenwirklichkeiten oder Gedanken so beschaffen sind, daß sie sich ausschließen, hat man nichts Unmögliches gedacht oder verwirklicht, sondern etwas sehr Mögliches, ja je nach der Beschaffenheit der Gedanken selbst ein Nothwendiges. Ich denke keine Unmöglichkeit, wie der Herr Verf. meint, wenn er zum Belege den Satz anführt: „Ein viereckter Cirkel ist unmöglich," denn ich denke: die eine Möglichkeit, die ich jetzt als Viereck verwirkliche, und die andere, die von mir als Cirkel verwirklicht wird, schließen sich aus. Niemals aber kann ich denken: das Viereck ist ein Cirkel und so müßte ich denken, wenn ich das Unmögliche denken könnte. Das Nichts soll die Urpotenz ohne alle Verwirklichung seyn. Einmal kann man das Nichts nur relativ als Aufhebung irgend eines Etwas, aber nie absolut denken, denn in diesem Falle müßte man nicht nur das Seyn, sondern das Denken selbst aufheben. Das Vergangene war doch, das Zukünftige wird seyn; es ist nicht nichts, sondern nur eine andere Auffassung des Seyns. Auch ist dann jedenfalls die Gegenwart für die Urpotenz da und diese ist in jedem Falle nicht Nichts. Wir schließen ja von der Wirklichkeit auf die Möglichkeit, nicht umgekehrt von der Möglichkeit auf die Wirklichkeit. Ist die Urpotenz „das Nichts, ohne alle Verwirklichung gedacht", so kann sich auch nichts aus ihr entwickeln, nichts sich durch sie verwirklichen.

Im zweiten Abschnitte werden die subjectiven Erkenntnißfunctionen dargestellt. Aus dem Begriffe des Wissens werden in gedrängter Kürze die subjectiven Erkenntnißfunctionen abgeleitet, so aus der Empfindung die Wahrnehmung. Die „reproducirte Empfindung" wird „Vorstellung" genannt, das Reproductionsvermögen, als dem Subject verbleibend gedacht, Gedächtniß (S. 40). Das Subject, sofern

es empfindet, heißt Sinn. Die Urpotenz ist als Potenz des Inhalts der Welt Substanz, als Potenz „des Eintretens aller gegenwärtigen und zukünftigen Empfindungen, wie sie es von allen vergangenen war, Ursache". Das Subject entdeckt in sich die Fähigkeit, zu dem Empfindungsmaterial Formen des Zusammenhangs hinzuzudenken. Es ist hier nicht mehr ein Reproduciren, sondern ein „Hinzuproduciren zu den Reproductionen". So ist mit diesem Hinzuproduciren gedacht das Subject reflectirender Verstand. Die Lücken des Wissens füllt die Einbildungskraft mit Vermuthungen aus (S. 51). Den Begriff bestimmt der Herr Verf. S. 61 also: „Er ist dasjenige Erkenntnißresultat, in welchem mit Bewußtseyn ein bestimmtes Mögliche oder Wirkliche als a priori enthalten in dem reinen Seynsbegriffe, dem Begriffe allgemeiner Möglichkeit gesetzt ist." Reiner Seynsbegriff ist wohl nicht der Begriff der allgemeinen Möglichkeit. Was seyn und gedacht werden kann, ist noch nicht, so lange es nur zum Seyn kommen kann, wird noch nicht gedacht, ist also auch kein gedachtes Sein, so lange es nur zum Gedachtwerden kommen kann. Ein Nichtseyn, das durch Werden zum Seyn kommen kann, ist kein reines Seyn, sondern höchstens ein mit Nichtseyn vermischtes Seyn. Sind alle Begriffe a priori? In diesem Falle könnten wir nicht von Begriffen der Empfindungswelt sprechen. Denn man wird doch nicht behaupten wollen, daß dasjenige, was ich durch die äußere Erfahrung in mich aufnehme, schon a priori in mir vorhanden ist, und doch beziehen sich unsere meisten Begriffe auf Erfahrungsmaterial. Die Urtheile sind „Denkbewegungen", welche das ruhende Resultat des Begriffs erzeugen (S. 62). Wenn das Urtheil ein „Verbinden von Subject und Prädicat" genannt wird, so ist es auf der andern Seite auch eben so gut ein Trennen beider zu nennen. Es wird definirt als „der bewußtgewordene Zusammenhang mit dem Möglichkeitsgesetz, in einer entsprechenden Gedankenproduction sich darstellend". Das Schließen ist das „erst geschehende Hervortreten dieses Zusammenhanges aus dem unbewußten in das bewußte Leben". Das

Urtheil wird nämlich durch den Schluß vermittelt oder gewiß gemacht. Wenn es aber auch ohne die Vermittlung oder Gewißmachung, also ohne die zu ihm gehörigen Prämissen oder ohne die den Grund enthaltenden Urtheile gebildet wird, so sind wir uns des Zusammenhanges des Subjects und Prädikats doch bewußt. Die vollständige Gewißheit einer Sache und eine Sache im Bewußtseyn haben sind wohl zu unterscheiden. S. 66 wird auch von „unendlichen oder limitirenden Urtheilen" d. h. solchen Urtheilen gesprochen, in welchen die Copula bejahend und das Prädikat verneinend ist. Allein die Bejahung oder Verneinung geht nur aus der Position oder Negation der Copula, nicht aber des Prädikats hervor. Urtheile mit bejahender Copula und im Prädikat verneinend sind eben bejahende Urtheile, weil die Verbindung des Subjects und Prädicats ausgesprochen wird. Es werden die beiden Erkenntnißarten, Empirie und Philosophie, unterschieden. Jene nimmt das Thatsächliche auf, diese ist das Begreifen des Möglichen. Möglichkeit und Wirklichkeit, mit welchen es die beiden Erkenntnißarten zu thun haben, decken das Universum nicht. Als drittes muß der Uebergang dazu kommen, der Uebergang vom Können zum Seyn oder das Werden. Wie wird das Werden verständlich? diese Frage wird S. 80 aufgeworfen. Sie wird dahin beantwortet, daß dieses uns weder durch äußere, noch durch innere Erfahrung, weder durch Empirie, noch durch Philosophie verständlich werde, sondern durch eine „dritte Erkenntnißart", die „Intuition".

Wenn auch Erkenntnißarten als Mischungen des Empfangens und der Selbstthätigkeit, des empirischen und philosophischen Elementes bezeichnet werden, so ist doch die Art der Mischung sehr verschieden (S. 81). Das „Werden ist nur dadurch vernehmbar, daß es geflissentlich vom Subjecte innerlich hervorgebracht wird und zwar so, daß weder Empfangen noch Hervorbringung vorwiegend die Erkenntniß bestimmen, sondern diese beiden Functionen gegenseitig sich völlig durchbringen; so ist eben hiermit eine dritte Erkenntnißart bezeichnet, die sich

von der empirischen dadurch unterscheidet, daß letztere vom Erleiden als einem Aufgedrungenen beginnend, es in der Selbstthätigkeit nur bis zur Reproduction des Erlittenen als solchen bringt, und von der philosophischen dadurch, daß diese zwar auch durch productives Thun den zu erkennenden Gegenstand, den Begriff, erst zu erzeugen sucht, aber dem mit ihr verbundenen Empfinden oder empfangenden Vernehmen nur das Resultat dieser Hervorbringung, nicht schon das Werden anempfiehlt. Wir nennen diese dritte Erkenntnißart die intuitive." Sie ist „von Empirie und Philosophie gleichmäßig abhängig und zeigt sich auch dadurch als eine dritte Erkenntnißart." Sie ist aus „Production und Reproduction, Denken und Empfinden", also „gewissermaßen wieder aus Philosophie und Empirie zusammengesetzt" (S. 83). Aus dem einseitigen Vorherrschen der einen oder anderen dieser drei Erkenntnißarten und der sie zusammenfassenden Einheit läßt der Herr Verf. die Irrthümer und die auf diese begründeten falschen und einseitigen Systeme entstehen, den Skepticismus, welchen er auch Subjectivismus nennt, aus dem „bei sich bleiben wollenden einheitlichen Subject", den „abstracten Idealismus", oder, wie er ihn auch nennt, „Philosophismus" aus der sich isoliren wollenden reinen Potenz oder denkenden Productivität, den „Sensualismus" oder „Empirismus" aus der sich „isoliren wollenden Wirklichkeit oder empfindenden Receptivität", den „Mysticismus" aus der „sich isoliren wollenden Intuition vom lebendigen Werden". Jedes der 4 Systeme beruht also auf einem Grundirrthum. Die Ableitung der Systeme schließt die Frage nach dem richtigen Systeme mit dem Satze: „Die Wahrheit bedarf keines Namens, denn es giebt nur Eine Wahrheit" (S. 88). Die Intuition soll eine besondere Erkenntnißart seyn, welche sich auf das Werden allein bezieht. Wenn aber die Intuition aus Empirie und Philosophie als Erkenntnißarten zusammengesetzt ist und von beiden abhängt, so kann sie nicht als eine besondere Erkenntnißart bezeichnet werden. Zum Werden kommen wir durch die Erfahrung, nicht durch eine innere Intuition. Nur der Wechsel, die

Veränderung in der Natur durch äußere und innere Zustände, Empfindungen, Strebungen und Gedanken sich kundgebend, ruft in uns den Begriff des Werdens hervor, welches übrigens nicht ein Uebergehen vom Nichtseyn zum Seyn oder ein Wechseln zwischen Seyn und Nichtseyn, sondern eine Metamorphose oder Umgestaltung des Seyns ist. Unpassend wird der Subjectivismus Skepticismus genannt, denn es giebt auch einen Subjectivismus dogmatischer Art. Ebenso ist der abstracte Idealismus nicht als Philosophismus zu bezeichnen, da auch bedeutende philosophische Lehrgebäude von einem empirischen Charakter ausgehen. Der Mysticismus ist in keiner Weise eine Vereinigung des Philosophismus und Sensualismus. Der Sensualismus ist übrigens nicht die sich isoliren wollende Wirklichkeit; denn nicht die Wirklichkeit will sich isoliren, weil sie sich nicht isoliren kann, sondern das Subject ist es, welches die Wirklichkeit isoliren will und isolirt betrachten kann. Jedes dieser 4 Systeme, wie sie der Herr Verf. unterscheidet, wird als einseitig und unhaltbar bezeichnet und ihr ein fünftes entgegengestellt, welches mit keinem Namen bezeichnet wird. Wenn von der Wahrheit gesagt wird, daß sie keines Namens bedürfe, so darf nicht übersehen werden, daß auch die von dem Herrn Verf. verworfenen oder als ungenügend angenommenen Systeme sich sämmtlich der Wahrheit rühmen. Was ist Wahrheit? ist wohl die neue Frage, wenn man das neue System als namenlos durch die Wahrheit andeuten will.

Im dritten Abschnitte folgt die Eintheilung der Wissensgegenstände und Meinungsstandpunkte. Als Aufgabe der Wissenschaft wird bezeichnet die Verwirklichung der Urpotenz in Reproduction des bereits Wirklichen, in denkender Produktion des Möglichen als solchen, so wie intuitiver Production des Werdens. Nicht nach diesen Unterschieden sollen die Gegenstände abgetheilt werden; denn sie sind nur drei verschiedene Seiten, Möglichkeit, Wirklichkeit und Werden als Uebergang von der Möglichkeit zum Werden, die bei jedem Gegenstande in Betracht kommen. Es handelt sich um die

Wahrheit als Gewußtes, um die Wissenschaft, um eine objective Encyklopädie oder um eine Encyklopädie der Wissenschaftsgegenstände und um eine subjective Encyklopädie oder eine Encyklopädie der Standpunkte, welche die jedesmalige Aufgabe näher bestimmen (S. 90). Nach aufsteigender Methode ist der erste Gegenstand das Wissen selbst (Wissens- oder Wissenschaftslehre, Erkenntnißtheorie oder Logik). Das Ziel im Streben nach Wissen ist die Lustempfindung. Unter den Arten der Lustempfindung ist das Schöne, unter den die Lustempfindung hervorbringenden Arten die Kunst besonders hervorzuheben. Dem Ziele der Lustempfindung entspricht im erweiterten Sinne die Aesthetik. Es wird zum Ziele ein „vermögendes Wollen", ein „könnender Wille zum Idealen", nothwendig vorausgesetzt. Dieser Zustand des Subjects ist das Heil. Ihm entspricht die Religionswissenschaft. Noch ist ein Strebeziel möglich, die Wirksamkeit, das Handeln als solches, die Verwirklichung als Werden. Ihm entspricht die Ethik. Die Tetralogie wird auch auf Gott als Gegenstand der Religionswissenschaft übertragen. Er wird als der ewige Urgrund oder Urmöglichkeit bezeichnet, als ewige Ursache, ewiges Ziel und als der Ursache und Ziel verbindende ewige, Zwecke setzende Wille (S. 115 — 120). Die Gotteslehre wird getheilt in Dialektik (Ausgangspunkt), Potenzenlehre und Religionslehre (Gegensätze), in Theologie, den sie einigenden Mittelbegriff, die Potenzenlehre in Potenzenlehre an sich, Mathematik, Metaphysik und Ontologie, die Religionslehre in Religionslehre an sich, Logik, Aesthetik und Ethik (S. 120). Man erkennt den Neuschellingianismus in der Gotteslehre an dem Versuche einer philosophischen Begründung der Trinitätslehre (121). Der Hr. Verf. spricht nämlich von einer „Vierfältigkeit, in welcher sich das Wesen der Gottheit darstelle", und will aus dieser die „der Trinitätsvorstellung zu Grunde liegende Wahrheit" ableiten. Das oberste Moment in der Gottheit entspricht der „Denkmöglichkeit", ist „der Urgrund oder die göttliche Vernunft", die

„substantielle Einheit, ohne welche die Freiheit zum Tritheismus führen würde". Gott wird aber auch als ewige Ursache aufgefaßt. Der „Inhalt der causativen Wissenschaften, Gott als Realpotenz, absolute Ursache, Macht" ist die „Hypostase des Vaters". Gott ist aber auch ewiges Endziel. Als „absolutes Ideal und Endziel, zu welchem die Causalität das Prius ist, als Inbegriff absoluter Herrlichkeit" stellt er die Hypostase des ewigen Sohnes dar. Das die Ursache mit dem Ziele verbindende Moment ist der Zweck setzende Wille. Der „schöpferische das Ideal sich als Zweck setzende Wille" ist der „heilige Geist" (S. 121). Wie sollen aber diese unterschiedenen Momente zu Personen gemacht werden? Ist das, was eigentlich nur Denkmöglichkeit, schon Substanz? Ist eine Realpotenz die Person des Vaters, ein Ideal oder Endziel die Person des Sohnes? Bleibt hier nicht immer eine Tetras statt der Trias?

Mit dem Wirklichen beschäftigt sich die Naturwissenschaft, welche der Empirie als Erkenntnißact entspricht. Sie zerfällt in Astronomie, Physik, Pneumatologie und Organik. Mit der Zukunft beschäftigt sich die Eschatologie. Das Zukünftige, welches jenseits dieses gegenwärtigen Lebens liegt, kann wohl durch die Religion ein Gegenstand des Glaubens, nicht aber des Wissens werden. Die Eschatologie ist wohl ein Theil der Dogmatik aber keine besondere Wissenschaft. Die Geschichtswissenschaft wird ebenfalls tetralogisch auf Religions-, materielle Cultur-, geistige Cultur- und politische Geschichte zurückgeführt (S. 134). Der ursprüngliche Stamm aller Wissenschaften ist die Gotteslehre.

Der vierte Abschnitt handelt von den Methoden. Es werden die philosophisch beginnende, die empirisch beginnende und die theologische Methode unterschieden. Man erkennt in den beiden ersten Methoden den Gegensatz der Empirie und Philosophie, oder wie man auch sagen könnte der Real- und Idealphilosophie.

Der idealphilosophische Weg muß mit der Dialektik beginnen und ist daher der absteigende Weg. Er beginnt nicht mit dem Thatsächlichen, setzt keinen „bereits gewonnenen Begriff" voraus. Da er „jedes, auch des obersten oder ersten Begriffes Nothwendigkeit und auch des ersten oder ewig Seyenden Möglichkeit ableitend erkennen will, so geht er von dem Nichts aus, um zu finden was, gesetzt es wäre noch durchaus Nichts, etwa mit diesem Nichts zugleich nothwendig gesetzt wäre; denn dieses allein wäre das in erster Instanz Nothwendige, das unbedingt Nothwendige; ist aber das jedenfalls von dem Nichts nicht zu Trennende die Denknothwendigkeit d. i. die Denkmöglichkeit mit ihren Gesetzen, welche durch die Copula „Seyn" ausgedrückt wird, da ja auch von dem Nichts jedenfalls gesagt werden müßte „Nichts ist Nichts": so folgt die Dialektik als erste Disciplin" (S. 151 und 152). Aus Nichts wird Nichts, gilt nicht nur nicht im Reiche des Physischen, sondern auch im Gebiete des Geistigen. Das erste oder nothwendig Seyende läßt sich darum als die Nothwendigkeit des obersten oder ersten Begriffes ebenso wenig, wie als die Möglichkeit des ersten ewigen Seyns aus Nichts ableiten. Wer mit Nichts beginnt und mit Nichts ableitend erkennen will, gewinnt weder einen Begriff, noch ein Seyn. Seyn ist ebenso wenig nichts als Denken. Mit dem Nichts ist Nichts gesetzt, daher kann mit dem Nichts nicht auch zugleich irgend Etwas nothwendig gesetzt seyn. Man findet auf diesem Wege das „unbedingt Nothwendige" nicht, weil eben mit dem Nichts weder ein nothwendiges noch ein nicht nothwendiges Seyn gesetzt ist. Das „von dem Nichts nicht zu Trennende" soll die „Denknothwendigkeit" seyn. Was ist aber diese Denknothwendigkeit? Die „Denkmöglichkeit mit ihren Gesetzen". Im Nichts liegt weder eine Denkmöglichkeit, noch ein Gesetz. Denn Nichts kann nicht denken und kann nicht als absolutes Nichts d. h. ohne Gegensatz zu Etwas nicht gedacht werden. Es enthält also keine Denkmöglichkeit. Das Gesetz kann nur als Gesetz für das Seyn oder für das Denken Geltung haben. Nun ist aber Nichts die Auf-

hebung von Seyn und Denken. Es kann also mit ihm auch kein Gesetz verbunden seyn. Man darf als Beleg nicht die „copula ist" anführen, wie in dem Satze: Nichts ist Nichts. Der Satz wird gedacht und das, was dem Nichts vorausgesetzt wird, ist das Denken. Der Ausgangspunkt wäre also hier nicht das Nichts, sondern das Denken. Das Nichts selbst aber ist es nicht, mit welchem man beginnt und aus welchem man etwas herleitet.

Der realphilosophische oder aufsteigende Weg beginnt mit der Erfahrung. Während die absteigende oder idealphilosophische Methode von der Philosophie durch Empirie zur Intuition herabsteigt, ist bei der realphilosophischen der Weg ein umgekehrter. Man steigt von der Empirie durch die Philosophie zur Intuition hinauf (S. 156). Der Herr Verf. unterscheidet noch eine dritte Methode, welche mit der Intuition beginnt. Giebt es „intuitive Gewißheit?" Ein solcher Ausgangspunkt dürfte weder die „thatsächliche Gewißheit der Erfahrung", noch die „bewiesene der Philosophie" seyn. Außer der Aufnahme des Empfundenen und der denkenden Reproducirung giebt es noch die schaffende Hervorbringung der Einbildungskraft. Beim Intuitiven muß mir der Inhalt zum Leben werden. Das Intuitive zeigt sich, abgesehen vom Empfinden des Thatsächlichen oder vom Begriffe, als „Phantasieproduction", „Werthempfindung von der innern Gewalt des Gegenstandes selbst, welcher in jener Production den Gegenstand bildete" (S. 164). Der Grad des „lebendigen Ergriffenseyns" vom Gegenstande der Phantasieproduction, die „objective Nachempfindung der göttlichen Lebensmacht" selbst ist der Ausgangspunkt. Die „intuitive Werthempfindung ist so stark, so beseligend, ergreifend und fortreißend und dabei so sehr an die Annahme gegenständlicher Wahrheit geknüpft..., daß dem Subjecte die Anerkennung der Wahrheit des so empfundenen Inhalts augenblicklich als subjectives Lebensbedürfniß erscheint." Sie ist zwar „keine volle wissenschaftliche Gewißheit", aber sie tritt doch „als Gewißheit" auf. Damit haben wir die „intuitive Gewißheit" gefunden. Sie ist

„das Phänomen des Glaubens". Die Sicherheit des Glaubens erklärt sich entweder aus „der Wahrheit des Geglaubten, die uns noch vor dem Beweise zur Anerkennung zwingt, wie das Thier sein Instinct", oder aus der „leidenschaftlichen Begehrlichkeit des Individuums, welches für unbedingt sicher Alles hält, was ihm Lebensbedürfniß ist", oder endlich aus „beiden zugleich". Bei der zweiten Erklärung der Begehrlichkeit des Individuums ist der Glaube „Wahnglaube". Man beginnt mit der Intuition und geht von dieser durch die Empirie zur Philosophie. Diese dritte Methode ist die *theologische* oder *glaubensphilosophische* (S. 166). — Etwas das von vornherein weder durch die Erfahrung noch durch die Philosophie gewiß wird, sondern unabhängig von beiden durch die Einbildungskraft producirt wird, kann nicht als gewiß gelten. Mit dieser intuitiven Gewißheit sieht es also sehr bedenklich aus. Die Einbildungskraft ist zwar ein schönes, aber auch ein trügerisches Vermögen. Was die Einbildungskraft producirt, kann Traum und Täuschung seyn. Wo soll nun das Kriterium für die Gewißheit des von der Einbildungskraft Producirten liegen? In der Erfahrung nicht, in der Philosophie nicht. Also wieder nur in der Einbildungskraft. Die Einbildungskraft läßt uns etwas als gewiß erscheinen, was sie selbst producirt hat. So geht es bei den Visionen, im Traume, in allen Arten von affectvollen und leidenschaftlichen Ausbrüchen, in Wahn, Schwärmereien und Fanatismus zu. Das ist der reine Subjectivismus, der als objectiv wahr bezeichnet, was er sich einbildet. Der Grad „des Ergriffenseyns" durch den producirten Gegenstand soll entscheiden? Ist aber nicht gerade dieses Ergriffenseyn beim Fanatismus, Mysticismus, in der Schwärmerei, der politischen, wie der religiösen da am stärksten, am intensivsten, wo die Leidenschaft am stärksten ist, wo die thatsächliche Grundlage und die Begreifbarkeit und Beweisbarkeit des Gegenstandes fehlen? Auch der Wahn kann „ergreifen, beseligen und fortreißen", und man findet thatsächlich, daß Ergriffenseyn und Fortgerissenwerden und Begreifen und Beweisen im umgekehrten

Verhältnisse stehen. Auch das „Lebensbedürfniß" kann nicht entscheiden; denn dem Unverständigen erscheint als Lebensbedürfniß, was der Verständige perhorresciren muß. Die Sicherheit des Glaubens soll erklärt werden aus der „Wahrheit des Geglaubten?" Wie geschieht diese Ableitung, wenn die Wahrheit weder thatsächlich nachgewiesen, noch philosophisch erwiesen ist? Durch einen Zwang der Anerkennung, der uns nöthigt, wie der Instinct das Thier? Der Instinct, mit welchem das Kind „die Warze der Mutterbrust findet," ist aber ein ganz anderer, als der Glaubensinstinct. Jener führt sicher zum Ziele, dieser, wie die Erfahrung zeigt, häufig zum Irrthum. Auch der Instinct kann zum Wahnglauben führen, nicht allein die „Begehrlichkeit des Individuums;" auch ist wohl dieser Instinct, vorausgesetzt, daß man ihn annimmt, mit Begehrlichkeit des Individuums verbunden. Führt uns nicht gerade der Instinct zu dem hin, was uns als „Lebensbedürfniß" erscheint?

Die drei Elemente des höchsten religiösen Inhalts sind die Seligkeitshoffnung, der Glaube und die Liebe. Die „Verschlingung" dieser drei Ideen bildet „den Heilsbegriff". „Das innere Erlebniß, durch welches wir — empfindend, ergriffen in dieser centralen Weise — zum Glauben an die absolute Heilsbedeutung eines idealen Inhalts getrieben werden, nennen wir Zeugniß des heiligen Geistes." Die theologische Methode soll nun durch die Geschichte von der Empirie ausgehen und zur Philosophie, zur Erhärtung des Geglaubten übergehen. Doch wünscht der Herr Verf. (S. 178), daß man „den Werth des objectiven Beweises durch Vernunft und Erfahrung nicht übertreibe", man soll den Glauben „nicht verwerfen", „so lange der Beweis nicht gefunden ist", man habe nur dann ein Recht zum Verwerfen, wenn „die Unmöglichkeit des Glaubens bewiesen sey". „Gerade darin, sagt er, besteht die Eigenthümlichkeit der theologischen Methode", „daß sie die überzeugende Kraft, die im heiligen Zeugnisse liegt, unter die Hebel der Wahrheitsgewinnung aufnehmen heißt. Was durch Erfahrung noch nicht bestätigt, durch Philosophie noch nicht erwiesen, aber

durch einen heiligen Glauben des Gemüths empfohlen ist, steht offenbar auch wissenschaftlich fester — zumal, wenn es den geschichtlichen Vergleich ausgehalten —, als dasjenige, welchem außer jenen objectiven Zeugnissen auch dieses subjective abgeht. Darum hat die Theologie nicht bloß das Recht, sondern die Pflicht, an dem durch solches Zeugniß Empfohlenen so lange festzuhalten, bis die Unmöglichkeit absolut erwiesen ist; denn eben dies ist unter den Wissenschaftsmethoden ihr eigenthümlicher Beruf, die Einseitigkeiten und Fehler, welche dadurch entstehen können, daß die empirisch beginnende Methode das erste Wort der Erfahrung, die idealphilosophische das der begrifflichen Nothwendigkeit giebt, dadurch auszugleichen, daß sie es der Intuition gewährt". Für die Wissenschaft ist ein rein subjectives Zeugniß unzulässig, wenn es nicht objective Gültigkeit durch objective Gründe gewinnt. Glauben ist noch nicht Wissen, viel weniger Wissenschaft. Die Wissenschaft wenigstens kann nichts festhalten als Gegenstand ihrer Erkenntniß, wofür sie weder durch die Erfahrung, noch durch die Vernunft einen Beweis aufzustellen im Stande ist. Die theologische Methode muß daher ebenfalls für ihre Lehren Beweise der Erfahrung und Vernunft haben. Die Unmöglichkeit eines Glaubenssatzes wird immer zu beweisen schwer seyn, da der Glaube sich auf ein inneres subjectives Gefühl stützt. Für den Glauben kann wohl das „Zeugniß des heiligen Geistes" das Höchste seyn und mehr gelten als alle Beweise, nicht aber für die Wissenschaft, welche alle Zeugnisse prüft und nur das Begreifliche oder objectiv Erkennbare und Beweisbare zuläßt. Ein „inneres Erlebniß" können wir dem Andern nicht vordemonstriren. Wenn er es nicht selbst erlebt hat, ist es für ihn nicht vorhanden. Den Glauben an die „absolute Heilsbedeutung des Glaubensinhalts" hat nur das glaubende Subject. Die Wissenschaft sucht nun diesen subjectiven Glauben objectiv zu erweisen. Das steht offenbar nicht unter dem vom Subjecte geglaubten Religionsinhalte.

Keine der drei Formen der Methode, weder die realphilosophische, noch die idealphilosophische, noch die theologi-

sche ist „für sich allein die Form der vollendeten Wissenschaft“. Die drei Systeme sollen „hinter einander dargestellt“ werden — das ist die Aufgabe der Wissenschaft. Alle drei Systeme, so lange „die Vollendung nicht erreicht ist, das realphilosophische, das idealphilosophische und das theologische System, sind „nebeneinander zu gegenseitiger Controle aufzubauen und gebührt keinem vor dem andern der Vorzug“ (S. 181). Es liegt aber in der menschlichen Natur, sich einer Methode zuzuwenden und je nach der Subjectivität des Einzelnen wird dieser entweder die eine oder die andere Methode vorziehen. Sollen die Systeme und Methoden nicht über, sondern neben einander stehen, so müßten sie alle dieselben Erkenntnißgründe zulassen. Dieses ist aber bei der theologischen Methode nicht der Fall, weil der Herr Verf. hier als Erkenntnißgrund oder Glaubensgrund für die wissenschaftliche Methode „das Zeugniß des heiligen Geistes“ zuläßt, während weder die Empirie noch die Philosophie ein solches Zeugniß kennnt oder zuläßt.

Ausführlicher behandelt die Logik das Werk Nr. 2 von Herrn Prof. Dr. **Rabus** in Speyer. Es verbindet mit der Logik die Metaphysik und schickt der Logik eine Erkenntnißlehre voraus, ohne deßhalb jene zur Erkenntnißlehre zu machen. Der erste vorliegende Band enthält die **Erkenntnißlehre**, die **Geschichte der Logik** und das **System der Logik**.

Der gelehrte Herr Verf. macht mit Recht darauf aufmerksam, daß gegenüber der sonst überwiegenden Methode, die Formen des Denkens aus der Sprache aufzulesen, besonders durch Fichte der Wissenschaft vom Denken die Pflicht nahe gelegt wurde, das Denken auch aus seinem eigenen Grunde und durch seine eigene That sich manifestiren zu lassen. Ebenso muß man ihm gewiß beistimmen, wenn er bemerkt, erst **Ulrici** habe des Denkens Bedeutung als des Sichunterscheidens nachdrücklich hervorgehoben und dadurch die Forschung auf die ächte Spur hingeleitet. Nicht minder richtig ist die Andeutung der Aufgabe des Logikers, den Gegenstand der Wissenschaft vom Denken als ein organisches Ganzes und ebenso dessen organische Stelle im

Gesammtreiche des Wissens aufzuzeigen. Der Herr Verf. hat sich genau mit dem Studium der Schriften J. J. Wagners beschäftigt. In Folge dessen erschienen von ihm „Grundriß der philosophischen Lehre J. J. Wagner's", Habilitationsschrift (Heidelberg 1861) und „J. J. Wagner's Leben, Lehre und Bedeutung, ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Geistes" (Nürnberg bei A. Recknagel, 1862). Auch ist der Einfluß Wagner's unverkennbar in andern Schriften des Herrn Verf., besonders will er in der Kategorieenlehre die Anschauungen jenes Naturphilosophen im vorliegenden Werke zu seiner metaphysischen Weltanschauung benutzen. Schon im Jahre 1863 erschien von ihm ein Leitfaden der Logik, worin er vom Standpunkte des Urtheils aus die logische Wissenschaft zu entwickeln versuchte.

Der erste vorliegende Band des Werkes umfaßt drei Abtheilungen. Die erste Abtheilung stellt die Erkenntnißtheorie dar (S. 3—123). Sie hat die Ueberschrift: Das Wissen. Sie macht also nicht, wie Nr. 1, die Logik zur ausschließenden Wissenschaft des Wissens und unterscheidet genau die Erkenntnißtheorie und die Logik. Die Abtheilung zerfällt in vier Kapitel: 1) über die Philosophie, 2) das Denken, 3) das Criterium der Wahrheit, 4) Abhängigkeit und Freiheit des Selbstbewußtseyns. Das erste Kapitel ist im ersten Paragraphen „Von der Fremde in die Heimath" überschrieben. Sodann enthält es den Organismus der Philosophie und die Philosophie und das Zeitleben. Im zweiten Kapitel (vom Denken), werden Freiheit und Erkennen, das Denken im Unterschiede von der bildenden Thätigkeit, Wahrnehmen, Vorstellen, Urtheilen, Begreifen, das eine ganze Denken (die Standpunkte des Empirismus, Skepticismus, Criticismus, constructiver Schematismus, Dialektik, das sogenannte reine Denken) untersucht. Das dritte Kapitel (Criterium der Wahrheit) enthält die Anforderungen, uneigentliche Criterien (Sinne, Ueberlieferung, persönliche Autorität, inneres Schauen, Denken, Gewissen, religiösen Glauben, überirdische Macht), und endlich das concrete Selbstbewußtseyn als Criterium.

Im vierten Kapitel (Abhängigkeit und Freiheit des Selbstbewußtseyns) werden der anthropologische Grundriß, das Wissen und sein Gegenstand, die Sphären des Wissens im Zusammenhange, das Wissen an und für sich dargestellt.

Die zweite Abtheilung enthält die Geschichte der Logik (S. 123—145). Sie wird in 3 Perioden getheilt: 1) das älteste System der Logik, 2) den scholastischen Betrieb und Verlauf der Logik, 3) die ontologische oder metaphysische Logik und anderweitige Bestrebungen. Die erste Periode umfaßt die logischen Leistungen des Aristoteles, die zweite im ersten Abschnitte die ältern Peripatetiker, die spätern Peripatetiker und die Stoiker, die rhetorische Logik bei den Römern, die Bestrebungen des Galenus, Apulejus, die quinque voces, Porphyrius, Martianus Capella, Augustinus, Boëthius, Cassiodorus, die unmittelbaren historischen Quellen der mittelalterlichen Logik, Isidorus Hispalensis und Alcuin, Joh. Scotus Erigena, den Streit über die Universalien, Eifer der Logiker, Kunde vom Organon; im zweiten Abschnitte die arabischen Gelehrten, die griechische Gelehrsamkeit und die summulae des Petrus Hispanus, die parva Logicalia, die memnonische Zurichtung der Logik, das Studium aristotel. Schriften, Behandlung der Universalien, die Summulistik, Eintheilungen der Logik, die Logik in Bildern; im dritten Abschnitte Humanistenlogik, Petrus Ramus, Philipp Melanchthon, Mischlingslogik, die Aristoteliker, Jacob Zabarella, das System Campanella's; im vierten Abschnitt Franz Bacon, Gassendi, Hobbes, Locke, Cartesius und seine Schule, l'art de penser, Leibniz, Hauptrichtungen in Behandlung der Logik, die Logik unter Obhut von Grundsätzen, eine neue Schulmanier und einen veralteten Standpunkt; die dritte Periode Kant, Fichte, Schelling, Hegel, fernere Betrachtung der Hegel'schen Logik, anderweitige Leistungen, organisatorische Bestrebungen, Schadens Logik, Fortsetzung, Schlußbetrachtung von Schadens Logik, Joh. Jac. Wagner, Blick auf die Gegenwart.

Die dritte Abtheilung bringt das System der Logik (S. 245—452). Sie hat zwei Kapitel: 1) die Prolegomena, 2) den Organismus des logischen Denkens. In dem ersten Kapitel (den Prolegomenen) kommen der Begriff des logischen Denkens, die Vorstellung, Einzelvorstellung, Exposition, der Uebergang von der Einzelvorstellung zur Gesammtvorstellung (die Intuition), der Uebergang von der Gesammtvorstellung zur Einzelvorstellung (Division), die Ergänzung der Einzelvorstellung an der Einzelvorstellung (Combination, Analogie), die Einzelvorstellung als Gesammtvorstellung und umgekehrt (das Exempel), der Zusammenhang der Vorstellungsformen unter sich und mit dem Denken überhaupt (die Hypothese), die Grundsätze des logischen Denkens und der Begriff der Logik zur Sprache. Das zweite Kapitel (der Organismus des logischen Denkens) zerfällt in vier Artikel: 1) die modalen Urtheile, 2) die relativen Urtheile, 3) die exclusiven Urtheile. Unter dem Artikel der modalen Urtheile sind enthalten: Sprachliches, Historisches, die fernere Aufgabe, Entwicklung der Modalitätsformen, Namen und Begriff der modalen Urtheile, Verhältniß der modalen Urtheile zu einander, Vorbemerkungen zur Stellung der modalen Urtheile im Organismus des Denkens, die Stellung der modalen Urtheile in diesem Organismus; unter dem Artikel der relativen Urtheile die bisherige Lehre, die Aufgabe des Verfassers gegenüber dieser Lehre, die Relationsformeu, die Charakteristik der einzelnen relativen Urtheile, der Zusammenhang der relativen Urtheile unter sich, die relativen Urtheile und das andere Denken; unter dem Artikel der exclusiven Urtheile die Ansichten der Schule, Critisches, die Urtheilsformen der Exclusion in negativer Richtung, mit affirmativem Streben, die einzelnen Urtheile der Exclusion, der Organismus der exclusiven Urtheile im Organismus des Denkens; unter dem Artikel der conclusiven Urtheile die üblichen Lehren, die Syllogistik, die Lehre vom Beweis und der Definition, die Sophismen der Schule, Untersuchungen, die con-

clusiven Urtheile entwickelt aus dem Grundsatze der Conclusion und mit Beziehung auf den Organismus des Denkens. Der Anhang (S. 453—528) umfaßt 1) die logische Literatur, 2) ein alphabetisches Sachregister. Die logische Literatur enthält die Schriftsteller über Logik oder zum Verständniß der Logik mit Angabe des Zeitraums ihres Lebens und ihrer Hauptschriften, und zwar 1) bis zum Bekanntwerden der byzantinischen und arabischen Logik im Abendlande, 2) von dem Bekanntwerden der byzantinischen und arabischen Logik bis in das 16te Jahrhundert; 3) vom Aufkommen des Protestantismus bis 1600; 4) von 1600—1700, 5) Circa (besser um) 1700 bis in die Kant'sche Epoche, 6) seit der Kant'schen Epoche bis in die Gegenwart in Deutschland und im Auslande, 7) Hülfsmittel zum Studium der Geschichte der Logik.

Die Sprache ist fließend, blühend, reich an Bildern und vielen passenden Beispielen aus dem Gebiete des Geistes- und Naturlebens, nur fehlt es dem Ausdrucke bisweilen an Prägnanz, und wird die Entwickelung zu breit. Die Schrift Nr. 1 zeichnet sich durch Prägnanz des Ausdrucks und die Gabe dialektischer Gedankenentwickelung vor dieser zweiten aus. Beide haben einen religiös-christlichen Charakter und gestatten dem Dogma des Offenbarungsglaubens einen Zutritt in das Gebiet der Philosophie, ja selbst der Logik. Unverkennbar zeigt sich bei ihnen der Einfluß des Neuschellingianismus, Weiße's, Franz Baader's u. s. w. Es ist ihnen das Streben, den positiven Offenbarungsglauben mit der Philosophie zu verbinden, gemeinsam. Doch bemerken wir auch hier einen Unterschied. Der Herr Verf. von Nr. 1 geht voraussetzungslos zu Werke und will erst durch dialektische Gedankenentwicklung das offenbarungsgläubige Element gewinnen, während der Herr Verf. von Nr. 2 dieses Element an die Spitze seines Werkes stellt. Ob man den Offenbarungsglauben und die supranaturalistischen Dogmen aber nach Art der Dialektik gewinnen will, oder auf dem Wege einer Voraussetzung als Ergänzung unsres Wissens hinstellt, ist im vorliegenden Falle ziemlich indifferent. Mit Recht wird man

dagegen Bedenken tragen, wenn das supranaturalistische Dogma in die Logik gebracht und zum integrirenden Theile der Erkenntnißtheorie und Logik gemacht wird. Es ist das große Verdienst Kant's, die Grenzen der beiden Gebiete des Glaubens und Wissens durch eine sorgfältige kritische Untersuchung unseres Erkenntnißvermögens abgesondert zu haben. Der Standpunkt des Dogmatismus ist in der Philosophie als ein überwundener zu bezeichnen. Der Herr Verf. von Nr. 1 bleibt in dieser Hinsicht mehr auf dem philosophischen Boden, weil er alles erst in seiner Weise philosophisch zu begründen, rationell zu entwickeln versucht, sich auch auf die Offenbarungsfragen nicht in einem ganz theologischen Sinne einläßt, wie der Herr Verf. von Nr. 2. Die Philosophie hat allerdings als Religionsphilosophie die Aufgabe, den Ursprung, das Wesen und Verhältniß der Religion wissenschaftlich zu untersuchen. Dazu hat sie das volle Recht; nur kann und darf sie, wenn sie auch bei der Prüfung der Religionsformen das Medium der Geschichte zu Rathe ziehen muß, kein anderes Organ gebrauchen, als die Vernunft. Man darf das credo ut intelligam und zwar vom Standpunkte des Wunderglaubens nicht an die Spitze einer philosophischen Erkenntnißtheorie stellen, wie dieses im Rabus'schen Buche geschieht. Denn das Glauben an das übernatürliche Wunder ist eben keine Art von philosophischer Erkenntniß. Die genauere Einsicht in das Buch Nr. 2 wird Jeden von diesem rein theologischen und kirchlichen Standpunkte seines Herrn Verfassers überzeugen, was von der Schrift Nr. 1 nicht behauptet werden kann, da sie in Methode, in Auffassung und Begründung des Dogmas immer nach einer mehr philosophischen Anschauung verfährt.

Ein näheres Eingehen in die Rabus'sche Logik wird diese Ansicht des Unterzeichneten belegen. Der Herr Verf. beginnt sein erstes Kapitel der ersten Abtheilung sogleich mit der Ueberschrift „von der Fremde in die Heimath", er läßt sich durch die Sonne und den Sternenhimmel anreden und sie stellen die Frage an ihn, wer sie sind. „Heimweh" bemächtigt sich seiner.

Es zieht ihn zur „Heimath". Er sucht Gott und findet ihn in der Natur und Geschichte. Ihm ruft es aus dem Busen: „Du hast abseits dich gemacht von der Bahn, auf welcher alle mit einander ihrem Erbe entgegengehen sollen, hast dich einspinnend in den Sarg deines einsamen Ich, entgottet und vergöttert. Wohlan, eröffne dich erst wieder! versuche, Mensch zu seyn, glaube." Er fährt fort: „Es lehrt die Weisheit von dem Menschen als dem Ebenbilde Gottes, das zu Grunde gegangen sey durch verkehrtes Trachten. Da liege es in Schwachheit, wenn nicht aufgerichtet von dem, dessen Bild in Wirklichkeit es seyn soll. Sie meldet mir die Liebesthaten Gottes. Sie prediget von einer andern Welt, für welche das gegenwärtige Daseyn nur eine Vorbereitung wäre und ein Durchgang. Und siehe! der Weisheit Lehre zündet und zündet im zerschlagenen Geiste. Mit Ja und Amen treibt aus dem Schooße des Gewissens ein frisch Gemüth hervor: es strebt zum Himmel auf, den Himmel in sich tragend. Da hat begonnen der Hülfe wie des Zieles sichere Arbeit eines neuen Erkennens und eines neuen Geistes. Und schreitet auch nur durch den Tod des Leibes die Vollendung, so wird doch dann aufhören alles Stückwerk, alle Schwachheit und das Wissen sich erfüllen an dem Leben, das die endlich daheim angelangte Seele lebt von Angesicht zu Angesicht." Das ist wohl Alles schön und gut; aber nicht Alles, was schön und gut ist, gehört an jeden Ort. Die Worte wären in einer auferbauenden Rede zweckmäßiger an ihrer Stelle als an der Spitze einer Logik.

Die Philosophie wird S. 6 definirt als die Wissenschaft des Menschen von sich und zwar hinsichtlich seines natürlichen, seines geschichtlichen und seines göttlichen Seyns. Die Wissenschaft vom geschichtlichen Seyn wird wieder eingetheilt in die Wissenschaft vom „übernatürlichen" und in die Wissenschaft vom „selbstischen Seyn". Das „natürliche Seyn" ist die „Wohnung der Seele", das übernatürliche Seyn „ist die Offenbarung Gottes" oder „das Wunder". Das selbstische ist „von dem Wunder getragen und gehegt, Freiheit überhaupt". Die Wissenschaft

vom natürlichen Seyn ist ihm die „Physiologie", die Wissenschaft vom geschichtlichen Seyn „die Geschichte", die Wissenschaft „vom Wunder Gottes" die „Theologie". Speciell ist, da das „Wunder der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft" unterschieden wird, die „Kirche" das „Wunder der Gegenwart" (S. 9). Die Theologie vom „Wunder der Zukunft" ist die „prophetische Theologie". Die Theologie vom „Wunder der Vergangenheit" ist die „historische". Die Wissenschaft „vom Wunder der Gegenwart" oder „der Kirche" ist „die praktische Theologie". Die Wissenschaft „vom selbstischen Seyn des Menschen" oder „der Freiheit" ist „die Anthropologie". Für die Anthropologie sind „die ineinander verwachsenen und hinwieder einander befreienden Momente" das ethische, das ästhetische, das theoretische und das psychische. Als Ganzes ist die Anthropologie „das pulsirende Hauptorgan der Philosophie". Aus „dem geöffneten Kelch des concreten Selbstbewußtseyns" (sic) ist das „Wissen des göttlichen Seyns" zu entnehmen (S. 13). Es ist das „Schauen des Herrn im All". „Durch den Alles geschaffene lebt, webt und ist, das ist die ungeschaffene Natur und die ungeschaffene Seele in ihrer mannifesten Einheit, das göttliche Wunder der Ewigkeit, Gott der Sohn" (S. 14). „Es wohnt in der Gottnatur oder im vollkommenen Lichte die Gottseele oder der vollkommene Geist, und im vollkommenen Geiste wohnt das vollkommene Licht: Gott der Vater ist die eine Person, Gott der Geist die andere. Und der Vater zeugt ewig aus sich den Sohn und aus dem Sohne geht ewig hervor der Geist, und durch den Sohn giebt sich dem Geiste immerdar der Vater, der Sohn aber seinerseits erstattet opfernd, was er ist und hat, dem Vater und dem Geiste durch seiner Geschöpfe priesterlich Geschlecht. Vater, Sohn und Geist, dazu die nie gefallenen und die aus dem Falle erhobenen Creaturen, die mit ihrem ganzen Seyn den Gott bezeugen, der durch den Sohn sich ihnen offenbart: das ist letzlich die Umzeichnung dessen, was das concrete Selbstbewußtseyn für das Wissen des göttlichen Seyns auszusagen hat" (S. 14). Diese Wissenschaft

vom göttlichen Seyn ist der Schlußstein der Philosophie", „die Theosophie". Wer wird nicht bei aller Heilighaltung göttlicher Dinge sagen müssen, daß eine solche Wissenschaft unmöglich in den Organismus der Philosophie gesetzt werden kann, daß die Stelle ihren Platz in einem religiösen Erbauungsbuche gewiß mit mehr Recht findet, als in einer Logik? Wunder und übernatürliche Dogmen gehören weder in den Kreis der Logik, noch in den der Philosophie; es müßte denn seyn, daß sie vom kritischen Standpunkte betrachtet würden. — —

Der Materialismus, so einseitig er als philosophisches System ist, bekundet sich doch wohl nicht „theoretisch und praktisch" als der „alte diabolische Geist". Er hat vielfach eine naturwissenschaftliche Grundlage, die durch ernste, wenn auch einseitige Forschung gewonnen worden ist. Der Herr Verfasser sieht zu schwarz und kann sich kaum vom Vorwurfe einseitiger Betrachtung der Dinge befreien, wenn er S. 16 „die Last von heute" so beschreibt: „Die Natur ist der erkorene Götze. Des Herren Dom wird abgebrochen, Stein um Stein, und es steht sein Weizenfeld voll Unkraut. Sieh! es hilft das Menschlein sich aus eigenem Vermögen. Zum Weibe wird der Mann und in Mannesart gebärdet sich das Weib. Der Gatte wendet sich vom Gatten, es lachen die Kinder ihrer Eltern, das Herz der Geschwister ist zu Erz geworden, am Mark des Hauses weidet ungebundenes Gesinde. Wie des Meeres Wellen durcheinanderschlagen, getroffen von dem Stoße der erschrockenen Erde und des brausenden Sturmes, so wogen auf und nieder die Arbeitsclassen und werfen verendenden Schaum auf das sandige Ufer. Helden in gleißenden Worten koppeln die Leute sich zusammen, den Nächsten zu stürzen. Zu vielen Fertigkeiten wird die Jugend abgerichtet, aber verborgen bleibt die Kunst, den Himmel zu gewinnen. Mit Buchstaben nährt man Geist und Gemüth, und die Buchstaben sind getaucht in tödtliches Gift. Freiheit und Gleichheit Aller haben die Redner des Volkes im eifernden Munde und im lüsternen Auge haben sie die eigene Herrschaft. Für Melkkühe sind die Aemter erachtet. Gleich dem Steppen-

rosse bäumt sich der Frevelmuth gegen die zügelnde Regierung. Ueber Recht geht die Gewalt, der Schwache sitzt im Unrecht. Luxus ist das Gute, das Böse ist nothwendig. Schamlos ist schön, das Häßliche ist Mode. Schaum ist die Wahrheit, Falschheit aber Geist. Einfältigen ist Gottesfurcht zum Erbe hinterlassen; es weiß der Aufgeklärte, daß Fabel ist und Gaukelei das Heiligthum der Christen." Gewiß ist die Diction ausgezeichnet schön, aber die Schilderung der „Last von heute" ist übertrieben. Jede Zeit hat ihre Schattenseite, aber auch ihr Licht, und gerade in unserer Zeit herrscht in Kunst und Wissenschaft und auch im religiösen Leben gewiß das Licht vor. Die Schilderung dieser „Last" mahnt mehr an Sodom und Gomorrha und an die apokalyptische Zeit des Antichrists, als an die Zeit der Entdeckungen und des Fortschrittes, des Strebens, alle, auch die religiösen Erkenntnisse zum Gegenstande der Ueberzeugung durch wissenschaftliche Forschungen zu machen, die Zeit der Hervorhebung der individuellen Berechtigung des Menschen und des Hervorhebens des sittlichen Ideales in den verschiedenen Bekenntnißformen der Religion. Jede Zeit hat ihre Unsitte neben der Sitte, ihr Unrecht neben dem Rechte, ihr Unwahres und Unschönes neben dem Wahren und Schönen, ihr Böses neben dem Guten.

Gelungen ist die Darstellung der Entwicklung des Denkens im Unterschiede von der leidenden Thätigkeit, als Wahrnehmen, Vorstellen, Urtheilen, Begreifen (S. 23—57). Manchmal aber leidet die Ausführung an einer zu großen Breite, so z. B. die Darstellung des Beispiels von den 100 Thalern bei der Wahrnehmung S. 31 und 32. Das „Urtheilen" nennt er das „logische Denken", das „genetische Denken" oder das Denken in Kategorieen „das Begreifen". Die Logik betrachtet er nun als die Wissenschaft vom „logischen Denken" oder vom „Urtheilen". Gewiß ist hier das Gebiet derselben zu eng bezeichnet. Ohne Wahrnehmen, Vorstellen, Begreifen kann nicht geurtheilt, oder, wie der Herr Verf. sich ausdrückt, „logisch gedacht", das Denken gar nicht verstanden werden. Darum wird dies alles auch von dem Herrn Verf. in die propädeutische

Erkenntnißtheorie aufgenommen. Mit Recht fordert die Erkenntnißtheorie ein Kriterium der Wahrheit. Der Herr Verf. unterscheidet die „uneigentlichen Kriterien" von dem wahren Kriterium der Wissenschaft. Als uneigentliche Kriterien werden die Sinne, die Tradition, die Autorität, das Denken, der religiöse Glaube, die überirdische Macht angeführt (S. 67 — 76). Um so begieriger wird man nach dem eigentlichen Kriterium seyn. Als solches wird „das concrete Selbstbewußtseyn" bezeichnet. Es soll nun bewiesen werden, daß das Selbstbewußtseyn das Kriterium der Wahrheit ist. Zuerst wird darauf hingewiesen, daß es ein allgemeines Vermögen des Menschen ist, sodann, daß es eine Entwicklung erfährt, daß es der apriorische Grund der unterscheidenden Thätigkeit, daß es das Wissen vom Wahren und Nichtwahren ist, daß es alle Anforderungen erfüllt, welche an ein Kriterium gestellt werden. Allein beim Kriterium handelt es sich nicht um ein Vermögen, um ein Organ oder Mittel zur Wahrheit; denn in den Sinnen, in der Tradition, in der Autorität, im Denken, im religiösen Glauben, ja selbst in dem, was dem Menschen als subjective überirdische Macht erscheint, oder was er in seiner subjectiven beschränkten Auffassungsweise dafür hält, liegt eben so gut die Quelle des Wahren, als des Irrthums. Nicht das Selbstbewußtseyn an sich, sondern das Selbstbewußtseyn durch das Denken, insbesondere das Urtheilen steckt die Grenze zwischen Wahrem und Falschem. Immer wird man dann noch fragen müssen, wenn man ein Kriterium will: Woran erkennt man denn, ob etwas wahr oder falsch ist? Mein Urtheil so gut, als mein Selbstbewußtseyn, können etwas wahr nennen, was falsch ist, und umgekehrt. Das Kriterium ist kein Vermögen, sondern das Vermögen muß erst ein Kriterium aufstellen. Das Kriterium ist ein Merkmal, ein Satz, welcher das Wahre vom Falschen zu unterscheiden bestimmt, nicht ein Organ oder Vermögen weder meiner Person, noch eines Andern. Das Selbstbewußtseyn weiß sich und ein Anderes. Es wird demnach das Wissen von der Natur (S. 88) und das Wissen von der Offenbarung (Inspiration, S. 92), endlich

das Wissen vom Menschen (S. 97) und zuletzt das Wissen vom Jenseits (Speculation, S. 103) unterschieden. Zwischen diesen vier Arten des Wissens wird ein organischer Zusammenhang angenommen. „All unser Wissen gliedert sich, heißt es S. 109, in das Wissen von der Natur, vom Wunder, vom Menschen und vom Jenseits, ein Organismus, in welchem auf dem Fundamente des Wissens von der Natur im Anschluß an das Wissen vom Wunder das Wissen vom Menschen als Organon fungirt, in das begründende Wissen vom Jenseits alles andere Wissen einzutragen strebend. Das Wissen vom Jenseits ist im Organismus des Wissens das Ziel aller andern Erkenntniß, und alles andere Wissen wird von jenem begründet. Hierin liegt, daß auch das Wissen vom Wissen, oder wenn man so will, die Wissenschaftslehre eben dort die oberste Begründung zu suchen hat und findet.“ Das „Wissen vom Wunder“ und das „Wissen vom Jenseits“ können aber kein Wissen, sondern nur ein Glauben genannt werden. Zum Selbstbewußtseyn gehört nur ein Seyn, ein Wissen und das Ich oder der persönliche Geist, welcher weiß, daß er ist. Er weiß, daß er ist durch Unterscheiden von dem Anderen, was er nicht ist. Damit weiß er aber noch weder das Wunder, noch das Jenseits. Denn das Andere stellt sich ihm weder als Wunder, noch als Jenseits, sondern als Natur, als ein Inbegriff von äußeren Erscheinungen dar, die er als Nichtich von sich trennt oder unterscheidet. Immer bleibt, selbst wenn man diese Unterscheidung des Wissens annehme, die Frage übrig: „Welches Wunder, welche Offenbarung, welche Inspiration, welche auf das Jenseits sich beziehende Speculation ist wahr, welche falsch?“ Das müßte eben das Kriterium entscheiden und nicht das Selbstbewußtseyn. Zuletzt kommt der Herr Verf. zur „persönlichen Ueberzeugung.“

Aber ist die persönliche Ueberzeugung nicht subjectiv, nicht individuell und hat man damit einen Grundsatz gewonnen, der das Wahre vom Unwahren unterscheidet? Er geht zum „Wissen vom Nichtandersseynkönnen“ oder „von der Unmöglichkeit des

Andersseyns" über. Allein wird man nicht auch hier nach demjenigen Gesetze forschen müssen, welches uns für alle Fälle sagt, wie etwas beschaffen seyn muß, wenn man von ihm das „Nichtandersseynkönnen" oder „die Unmöglichkeit des Andersseyns" aussagen soll? Erst dieses Gesetz wäre dann das Kriterium. Nachdem die persönliche Ueberzeugung, der Zweifel, das Wissen von der Unmöglichkeit des Andersseyns, das allgemein gültige und allgemein geltende Wissen als sich „gegenseitig verpflichtet" dargestellt worden sind, kommt der Herr Verf. wieder auf das Selbstbewußtseyn zurück und bezeichnet es als das wahre und eigentliche Kriterium S. 119: „das Selbstbewußtseyn ist die im Menschen liegende, mit ihm und seiner Welt sich entwickelnde, ihn beherrschende und durchdringende Wahrheit." Das Selbstbewußtseyn aber umschließt alle Gedanken, die wahren wie die falschen, die guten wie die bösen, die schönen wie die schlechten. Man kann nicht, wie der Herr Verf., sagen, es ist das Kriterium, sondern es hat das Kriterium. Es hat aber auch ebenso gut das in sich, was die Anwendung eines solchen Kriteriums hemmt. Der Richter ist nicht das Gesetz, er kann gut und schlecht richten, je nachdem das Gesetz beschaffen ist und je nachdem er dasselbe anwendet. Nicht der Richter ist das Kriterium über Recht und Unrecht, sondern das Gesetz, nach dem er richtet. Ist das Selbstbewußtseyn das Kriterium, dann stehen dem Subjectivismus Thüre und Thor offen. Dem Einen sagt das Selbstbewußtseyn dieses, dem Andern ein Anderes. Der Schwärmer beruft sich auf sein Selbstbewußtseyn, wie der Denker; aber der Denker appellirt nicht an das individuelle Selbstbewußtseyn, sondern an das vom Denken aufgestellte Gesetz über Unterscheidung des Wahren vom Falschen.

Die zweite Abtheilung behandelt die Geschichte der Logik. Sie ist sorgfältig und mit Sachkenntniß ausgearbeitet und benutzt besonders Prantl's Forschungen. Wir haben schon früher die Uebersicht davon gegeben. Man vermißt die Darstellung der logischen Elemente bei den griechischen Denkern

vor Sokrates. Besonders sind hier Parmenides, Zeno von Elea, Sokrates und Plato wichtig. Für unpassend halten wir es, daß, wenn man auch mit Aristoteles die eigentliche Begründung der Logik als besonderer Wissenschaft beginnt, dem Verf. das logische System des Aristoteles allein eine für sich abgeschlossene Periode in der Geschichte der Logik bildet und daß er die ältern Peripatetiker, die Stoiker u. s. w. geradezu unter den scholastischen Betrieb und Verlauf der Logik stellt. Die Peripatetiker und Stoiker haben sich an die Aristotelische Logik gehalten und dieselbe nur theilweise erweitert und ergänzt; man kann also zunächst mit diesen ältern griechischen Logikern nach Aristoteles keine neue Periode der Geschichtsentwickelung beginnen. Gewiß auffallend ist, daß unter allen logischen Forschern dem Emil August von Schaden (1814—1852) der größte Raum in der Geschichte der Logik gewidmet wurde. Schaden's System der Logik ist von S. 228—237 dargestellt, während selbst Kant, Fichte, Schelling und Hegel nicht so ausführlich behandelt sind. Das mystische und theosophische Element Schaden's, der sich besonders mit Franz Baader's Lehren beschäftigte, ist so überwiegend, daß vor der Schwärmerei, die in das Gebiet des Lächerlichen streift, oft kaum dem Verstande in dieser Denkwissenschaft etwas zu denken übrig bleibt. Wir wollen hier aus der vorliegenden Darstellung zum Belege nur einige Proben aus dem „System der positiven Logik“ Schaden's geben, welchen Herr Prof. Rabus einen „tiefen Denker“ nennt, damit der Leser selbst diese Tiefe kennen lerne. S. 231 heißt es: „Der logische Raum construirt sich einmal aus dem Bekenntniß des äußerlichen Raumes, daß er das Zweite sey und erst in seinem Erlöschen seine Wahrheit finde, während bei so bewandten Umständen zweitens die Intensität der räumlichen Innerlichkeit sich ihm entgegenbewegt und die Richtigkeit und Ebenbürtigkeit seines Blutes durch den amalgamirenden fürstlichen Bruderkuß (!!!) bestätigt. Im Grunde sind es immer zwei, mit ihren Spitzen auf einander ruhende Kegel, welche besagte Region bilden, indem, wenn die Kegel-

erscheinung auch nicht zum Kreis mit einem Mittelpunkte wird, doch die theilweise gegenseitige Zubildung des Wahrgenommenen und Wahrnehmenden noch und bereits hinreicht, das Nichtineinandersteckende nach der Analogie des Ineinanderseyenden zur gegenseitig ähnelnden und homogenen Zugestaltung zu locken und zu reizen (!). Kegelnatur ist es," was das Gebiet der Logik charakterisirt". „Da nun die Kegelachse die Achse des mathematischen Nurgleichheitspunktes ist, so ist das wagrechte Verhalten zu dieser Achse als der Grundaufriß der einzelnen Begriffsstellungen anzusehen (?). Dies verschiedene mehr oder minder wagrechte Verhalten zu dieser Achse bezeichnet zugleich aber auch die Natur der verschiedenen Kegelschnitte, des Kreises, der Ellipse, der Parabel, der Hyperbel und anderer möglichen Curvenlinien. Hiernach sondern sich die Begriffe in drei Klassen" (!!). S. 232: „Die Begriffe zeigen sich so 1) als sphärische, 2) als elliptische, parabolische und hyperbolische, 3) als zufällige Curvenbegriffe. Sphärische Begriffe (!) sind z. B. Mensch, Gott, und alle jene allgemeinen Begriffe, welche das Höchste des Geistigen, Sittlichen und Verständigen bezeichnen. Der Kreis hat die Ganzheit zum Charakteristikum. Zu den elliptischen Begriffen (!) gehören alle Existenzen des Planetarischen, so wie die großen physischen Wechselbegriffe von Schwer und Leicht, Groß und Klein, Breit und Schmal, Schnell und Langsam, Hoch und Tief; in solche Form lösen sich auch Gestalt und Lebensprinzip des Thierreichs (!!). Der Begriff der Ellipse beruht auf dem entschiedenen Prädikat vollkommener Halbheit. Zu den parabolischen Begriffen zählen das gesammte Pflanzenreich, die specielleren Begriffe der Physik, Chemie und Medicin (!!), welche von einem höheren Bedingenden ausgehen, das sie Kraft, Ursache und dergleichen nennen; ferner die Dignitätsbegriffe bürgerlicher, staatlicher, militärischer und kirchlicher Mächte (!!!), welche nach der einen Seite hin so viel, nach der andern so wenig, ja so viel wie Nichts bedeuten. Die hyperbolischen Begriffe bilden sich aus dem, was allein bei der Betrachtung der sphärischen Räume

vorkommt, so wie aus dem, was sich im Menschen auf rücksichtslose Freiheitsgestaltung (!) bezieht; die unendlich lebhafte Bewegungsfähigkeit des Lichts, die höchstens noch ein minimum der Abhängigkeit von der Schwere besitzt, ist ein durchaus hyperbolischer Begriff (!); alle politischen Ideen, welche sich gegen die historische Basis* auflehnen und einen zufälligen Kitzel verwirklichen wollen, sind hyperbolische Begriffe (!). Die zufälligen Curvenbegriffe endlich entstehen durch ein willkürliches Springen in der Begriffsgestaltungsregion (!), sie sind Irrwische, welche sich nie auch nur zum Wetterleuchten erheben können" (!). S. 236: „Im Vergleich zur Phantasie ist die Logik nur Scheol, negatives Geisterreich (!!), jene trübselige Asphodillwiese (!!!), vor welcher jede lebende Seele zurückbebt (!!), wohin eine schwer lastende Schuld treibt und verbannt (!); die Phantasie dagegen ist positives Geisterreich, in welchem sich die Seelen vor überquellender Freude zu Lilien mit Königskronen erschließen"..... „Als Anfang der Gottheit vermöchte die Menschheit ebenso gut ohne Logik zu bestehen, als sie jetzt mit dieser thut (!). Daß demungeachtet ein solches Mittel, wie die Logik, in die Kette der Realitäten mit aufgenommen wurde, hat seinen Grund darin, das der Gott in seinem ewigen Liebesfeuer, mit welchem er seine Ebenbildlichkeit immer in seine Gleichheit verzehren und verklären will, auch nicht den kleinsten Tropfen sehnsüchtiger, mitfolgender Natur zu verschmähen gedenkt".

Die dritte Abtheilung enthält das System der Logik. Der Herr Verf. schickt der eigentlichen Logik Prolegomena voraus. Er begründet hier den Begriff des logischen Denkens, welches er als das begränzende Denken oder Urtheilen vom Wahrnehmen, vom Vorstellen, von den Kategorien unterscheidet. Hierauf gründet er den Begriff der Logik als der Wissenschaft vom begränzenden Denken oder Urtheilen. Auf die Prolegomena folgt „der Organismus der Logik" (S. 301—452). Da ihm die Logik die Wissenschaft von den Urtheilen ist, so

muß natürlich nach der Ansicht des Herrn Verf. auch alles auf diese zurückgeführt werden. Es soll dieses geschehen durch die Unterscheidung der Modalität, Relation, Exclusion und Conclusion der Urtheile. Bei den modalen Urtheilen werden die Momente der Möglichkeit, der Wahrscheinlichkeit, der Nothwendigkeit sammt der Unmöglichkeit und der Wirklichkeit unterschieden. Das Mögliche umschließt alles das, was seyn kann oder gedacht werden kann; es ist aber als Mögliches weder unmöglich, noch wirklich, noch nothwendig. Auch das Wahrscheinliche ist nicht unmöglich, ist aber auch als wahrscheinlich ebenso wenig wirklich, als nothwendig. Es handelt sich bei der Möglichkeit nicht um die Stufen der Annäherung an's Wirkliche; denn so lange es noch nicht wirklich ist, ist es eben nur möglich. Man könnte ja auch das mehr Wahrscheinliche von dem weniger Wahrscheinlichen unterscheiden, und doch gehören beide unter den Begriff des Wahrscheinlichen. Daher ist der Zusatz einer besondern Klasse von wahrscheinlichen Urtheilen zu der bisherigen Eintheilung in mögliche, wirkliche und nothwendige nicht gerechtfertigt. Auch ist zuerst das Ansich des Urtheiles und dann erst seine Beziehung (Relation und Modalität) zu unterscheiden. Im Ansich des Urtheils liegt aber Qualität und Quantität. Nach der Relation werden conditionale, causale, disjunctive, restrictive Urtheile unterschieden (S. 368). Wenn die Relation als Verhältniß des Subjects zum Prädikate genommen wird, so müssen, wie von Kant geschehen ist, auch die kategorischen zur Relation gezählt, ja an die Spitze der Relation gestellt werden. Allerdings kann das hypothetische Urtheil auch keinen innern Zusammenhang der Begriffe, sondern, wie Drobisch hervorgehoben hat, einen äußern, auf Erfahrung, ja sogar einen auf bloßer Meinung beruhenden ausdrücken. Dieses berechtigt uns aber nicht die causalen Urtheile den conditionalen beizuordnen, die ersteren sind nur eine besondere Art der letzten und gehören unter die hypothetischen. Das restrictive Urtheil ist mit seinem **secundum qua, quatenus** nur eine andere Form des hypothetischen. Bei solchem grammatischen Unterschei-

den könnte man auch noch eine besondere Art von partitiven, copulativen Urtheilen u. s. w. annehmen. Ohne vorausgegangene Lehre von der Quantität und Qualität des Urtheils kann der contradictorische, conträre und subconträre Gegensatz, ohne Quantität die Subalternation, ohne Quantität und Qualität die Conversion und Contraposition nicht entwickelt werden. Es genügt darum nicht, sie unter das Kapitel der Exclusion zu stellen und dort zu entwickeln, auch ist die Exclusion nicht ausreichend, aus ihr die Quantität und Qualität zu entwickeln. Der Herr Verf. klagt darüber, daß die Lehre vom Gegensatze der Urtheile bisher in der Logik keine rechte Stellung gefunden habe, wie überflüssig erschienen und doch als nöthig eingeschoben worden sey. Es ist wohl kein Zweifel vorhanden, daß die Lehre vom Gegensatze und der Umkehrung der Urtheile den Schluß der Lehre von der Quantität und Qualität bilden muß, weil sie die letzteren voraussetzt und aus der Vergleichung der Urtheile nach ihrer Quantität und Qualität hervorgeht. Der contradictorische Gegensatz des Urtheils ist die Negation desselben nach Quantität und Qualität, demnach ist der contradictorische Gegensatz des allgemein bejahenden Urtheils das besonders verneinende, des allgemein verneinenden das besonders bejahende u. s. w. Wenn der contradictorische Gegensatz als bloße Negation der Qualität genommen wird, so bezieht sich dieses auf die Begriffe, wie Recht und Unrecht, conträr ist der Gegensatz durch Position z. B. Mensch und Stein. Unter die Exclusion werden also als Formen Quantität, Qualität, Opposition und Contraposition gestellt (S. 414), während die ersten beiden Kategorieen der Urtheile und die beiden andern aus der Vergleichung derselben hervorgegangene Gestaltungen der Urtheile sind. Statt der Schlüsse giebt der Herr Verf. S. 422 ff. conclusive Urtheile und leitet aus diesen die Lehre von den Schlüssen ab. Epicherem, Polysyllogismus und Kettenschluß werden am einfachsten unter den zusammengesetzten Schluß gestellt, der Polysyllogismus ist ein offenbar zusammengesetzter, das Epicherem und der Kettenschluß oder Sorites sind versteckt zusammen-

gesetzte, d. h. aus abgekürzten Syllogismen verbundene Schlüsse. Das Epicherem hat die versteckte Zusammensetzung in Nebensätzen, der Sorites in Hauptsätzen. Der gemeine Kettenschluß ist der Aristotelische, er geht vom Grunde zur Folge, also von der ersten Prämisse als dem Inhalte eines abgekürzten Schlusses zur letzten, folglich in der Zeit vorwärts, steigt vom niedern Prädicate der ersten Prämisse zum höheren dieses einschließenden der nächstfolgenden bis zur letzten, also vom Einzelnen zum Allgemeinen auf, und schließt mit dem letzten Episyllogismus. Darum heißt der gemeine oder Aristotelische Kettenschluß auch der progressive, aufsteigende oder episyllogistische nach der Formel

A — B.
B — C
C — D
D — E
―――――
A — E.

Der mit dem letzten Episyllogismus beginnende und mit dem ersten Prosyllogismus schließende ist der umgekehrte, regressive, prosyllogistische, absteigende, Goclenianische. Wir führen dieses deshalb an, weil S. 427 die Sache umgekehrt dargestellt ist und die Formel des progressiven Kettenschlusses als die des regressiven und die des regressiven als die des progressiven irrthümlich bezeichnet wird. Ebenso wird auch in der Schlußkette oder dem Polysyllogismus der regressus zum progressus und der progressus zum regressus nach der beigesetzten Formel (S. 427) fälschlich gemacht. S. 430 wird die Angemessenheit der Definition (definitio adaequata), aber nicht die Abgemessenheit (definitio praecisa) unter den Eigenschaften der Definition angeführt. Die Angemessenheit bezieht sich auf die Quantität des definirenden und zu definirenden Begriffes; beide müssen der Quantität und zwar der äußern Quantität oder dem Umfange nach gleich groß seyn, d. h. sie müssen sich decken. Die Abgemessenheit oder Präcision bezieht sich auf die Qualität des Ausdrucks, d. h. man darf weder zu viele, noch zu wenige Worte brauchen, um einen Begriff zu definiren. Es kann eine Definition angemessen und doch nicht abgemessen seyn. Man kann

kein logisches Denken oder, wie es der Herr Verf. nennt, begränzendes Denken oder Urtheilen bilden ohne ein genetisches Denken oder ohne einen Begriff, und das logische Denken führt nur durch die Verbindung mit einem Mittelbegriff durch die Prämissen zum Ziele. Wenn auch Begreifen, Urtheilen und Schließen sämmtlich durch Vergleichen, Trennen und Verbinden entstehen und zuletzt nur Wiederholungen des Denkens sind, so wird man doch immer den Begriff vom Urtheile und das Urtheil vom Schlusse unterscheiden müssen. Daher ist die auch von den besseren neueren Lehrbüchern der Logik befolgte Eintheilung der Lehre von den Begriffen, Urtheilen und Schlüssen gerechtfertigt. Durch das Verwischen derselben wird Außerwesentliches hervorgehoben und tritt Wesentliches in den Hintergrund zurück. Auch kann das genetische und logische Denken nicht ohne die Voraussetzung der Wahrnehmung und Vorstellung zu Stande kommen. Deshalb muß die Logik nicht, wie der Herr Verf. will, nur das logische Denken oder Urtheilen, sondern das ganze Gebiet der Denkthätigkeit umfassen. Sehr zweckmäßig und mit vielem Fleiße ausgearbeitet ist der Anhang, welcher die logische Literatur in chronologischer Folge in Deutschland und dem Auslande bis 1866 und die Hülfsmittel zum Studium der Geschichte der Logik enthält. Der vorliegende erste Band enthält die Logik, der zweite wird die Kategorieenlehre, welche hier von der Logik getrennt wird, oder die Metaphysik enhalten.

Das ausführlichste Werk unter den vorliegenden Logiken ist Nr. 3 vom Herrn Prof. Dr. J. Hoppe. Es enthält nicht weniger als 804 Seiten und doch bilden diese nur den ersten Band des ganzen Werkes. Der gelehrte Herr Verf. schlägt einen andern Weg ein, als Nr. 1 und 2, und kommt auch zu andern Resultaten. Er geht von der Bedeutung der Naturwissenschaften für die Richtung der Logik aus, weist auf die Verdienste der englischen und französischen modernen Gelehrten hin, welche die Logik „von ihrem Formenwesen, wie es besonders in der Lehre vom Schlusse enthalten war, mehr entkleidet und da-

bei mehr empirisch und den übrigen Wissenschaften ähnlicher bearbeitet haben;" er zeigt, wie diese Gelehrten unter dem Titel der inductiven Logik diese Wissenschaft auf die Erforschung der Ursachen hinrichteten und dem naturwissenschaftlichen, wie dem thatsächlichen Denken mehr anpaßten. Die „reinen Logiken" befriedigten, wie er sagt, „ihrer Formen und Schemata wegen" nicht, die inductiven entsprachen ihrem Zwecke nicht, weil „ihnen die Kenntniß des Denkvorganges selbst fehlte, und weil sie in der Hauptsache entweder nur Materialien zur Logik lieferten oder dieselbe anstatt wissenschaftlich nur populär behandelten." Er sammelt den Thatbestand der reinen und inductiven Logiken, giebt eine Kritik der bestehenden Lehren und Auffassungen, und versucht einen „Neubau der Logik". Die neue Logik soll nämlich die „Mängel der bestehenden Logiken vermeiden", die „veralteten Denkformen beseitigen". Sie will die Lehre vom Denken aus ihren Quellen vom Standpunkte der Naturwissenschaften bearbeiten und das Denkverfahren an die ihm zu Grunde liegenden Thatsachen anschließen. Während die Schrift Nr. 1 die Logik zur Wissenschaft des Wissens macht, ein absolutes Wissen will und das Wissen zuletzt auf die Urpotenz zurückführt, die Schrift Nr. 2 die Logik als die Wissenschaft vom Urtheilen betrachtet und Alles aus dem Urtheile ableitet, hält sich Nr. 3, die Logik des Herrn Prof. Hoppe, an den Begriff. Urtheilen und Schließen sind ihm nur verschiedene Formen des Begriffs. Er sucht an die Stelle des schematischen Verfahrens das begriffliche zu setzen. Die Logik ist ihm „keine Formenlehre", sondern eine „Begriffsbildungs- und Begriffshandhabungslehre".

Das Ganze umfaßt 1) eine Einleitung (S. 1—25). 2) in dem ersten Theile die Lehre vom Allgemeinen und Besonderen (S. 25—804).

Der Herr Verf. beginnt in der Einleitung mit den Begriffen von Seele und Geist, Verstand und Vernunft, bestimmt das Denken und die allgemeinste Form seines Vorganges, giebt den Begriff der Denklehre, deutet auf die Aufgabe der Logik zum Auffinden der Wahrheit hin, handelt von der Noth-

wendigkeit, dem Nutzen, den Arten, der Geschichte der Logik, den bisherigen Denkgesetzen, dem Ursprung und richtigen Sinn dieser Gesetze, den Denkregeln, der Bearbeitungs- und Erforschungsweise der Logik, der Denkform, dem formalen und materialen Denken, der Eintheilung der Logik und der Denkaufgabe.

Der erste Theil, der hier vorliegt, zerfällt in zwei Abtheilungen. Die erste behandelt den Begriff (S. 25—191), die zweite die Bewegung des Geistes zwischen seinen Begriffen oder Urtheil und Schluß (S. 191—804). Die zweite Abtheilung enthält drei Unterabtheilungen. Die erste stellt das Urtheil (S. 191—372), die zweite die unmittelbaren Schlüsse (S. 372—441), die dritte den Schluß (S. 441—804) dar. Die dritte Unterabtheilung hat acht Abschnitte: 1) die Lehre vom Schluß im Allgemeinen (S. 441—481), 2) die Darstellung der bisherigen Syllogistik und die Kritik derselben (S. 481—545), 3) die psychologischen Arten des Schlusses (S. 545—631), 4) die sogenannten sprachlichen Formen des Schlusses (S. 631—653), 5) die Unterordnungsschlüsse in Bezug auf die Gewißheit (S. 653—662), 6) die bisherigen Analogieenschlüsse und deren Auflösung (S. 662—717), 7) den Ueberordnungsschluß, ehemals Induction genannt (S. 717—747), 8) die bisherige Lehre von der Induction und den Schluß des ersten Theiles (S. 747—804).

Der Hr. Verf. beginnt mit der Bestimmung von Seele und Geist. Seele ist ihm „thätige Ursache in den Organismen oder für die organischen Thätigkeiten in ihrem einheitlichen Zusammenwirken". Er stellt in „theoretisch-naturwissenschaftlicher Hinsicht" von der Seele die Definition auf, sie sey „ein einfaches, persönliches und unsterbliches Wesen, das in dem menschlichen Körper wohne, den Körper sich selbst gebaut habe, als die letzte Ursache desselben in jedem einzelnen Theile desselben arbeite". Schwerlich wird sich diese Definition als die der Naturwissenschaft

bezeichnen lassen, weit eher als eine theologische und eine ideal-philosophische. Die Naturwissenschaft ist auf dem Wege der Erfahrung, den sie vertritt, bis jetzt noch nicht zu diesem Resultate gekommen. Sie nimmt auf die inneren Erfahrungen keine Rücksicht und überläßt dieses Gebiet der Philosophie, was den Menschen betrifft, der Psychologie. — Im „Gehirne des Menschen" ist die Seele, „das Denkende" oder der „Geist". Als Thätigkeiten der an das Hirn gebundenen Seele, also des Geistes, werden „Erkennen, Empfinden und Wollen" bezeichnet. Es wird dieses ohne weitere Untersuchung vorausgesetzt. Statt Empfinden wäre besser Fühlen zu setzen, weil das Empfinden (= Insichfinden des Eindrucks) sich als besondere Art des Fühlens auf die Sinnlichkeit bezieht, während es nach der Richtung der Vernunft auch intellectuelle Gefühle, z. B. moralische, religiöse, ästhetische Gefühle giebt. S. 4 wird das Denken also bestimmt: „Der erste Act des Erkennens besteht darin, daß die bis dahin inhaltlose Seele ein geistiges Bild aus den Eindrücken bekommt, die ihr durch Nerv und Gehirn zugeführt werden. Das Bewußtseynsbild, das hierdurch entsteht, ist so lange bleibend, als der materielle Gehirneindruck, der zu ihm gehört, an den Gehirnfasern haftet. Diese Bilder werden zu Begriffen und aus diesen entstehen Urtheile und Schlüsse — Alles bereits ohne unser selbstbewußtes Mitwirken". Diese Bilder sind „nicht klar". Wir müssen uns „Rechenschaft von ihnen geben". Wir müssen es der Seele ablauschen, wie sie es fertig bringt, Dinge zu erzeugen, die wir selbstbewußt „Begriffe, Urtheile und Schlüsse" nennen. „Die Seele ist befähigt eingerichtet, um zu denken und zwar gerade die Dinge der sie umgebenden gesammten Natur zu denken d. h. geistig nachzubilden, zu übersetzen, in ihre eigenen Producte umzusetzen. Und man nannte diese Uebertragung Denken von Ding, also Dinge machen im Kopfe — verwandt mit Dünkel. Dies Denken besteht darin, daß sich in der Seele Bilder von den Existenzen, die ihr einen Eindruck geben, erzeugen, daß diese Dinge zu Begriffen, zu gestempelten Zeichen werden, und daß die Seele mit diesen Be-

griffen ein ordnendes Verfahren übt — drei Acte, die zu einem Act verschmelzen; denn das Bild wird zum Begriffe und mit diesem ist das ordnende Verfahren gegeben. Denken ist das ordnende Gebrauchen der in der Seele entstandenen Bilder oder Begriffe, — ein Begriffebilden und Anschauen der Existenzen in Begriffen. Weil das Denken unwillkürlich geschieht, so entstand die Meinung, daß die Begriffe uns angeboren seyen."

Die Seele soll ursprünglich „inhaltlos" seyn. Nun aber soll sie in „theologisch-naturwissenschaftlicher Hinsicht ein einfaches, persönliches, unsterbliches Wesen" seyn. Was ist aber persönliches Wesen, ob sterblich oder unsterblich, ohne Inhalt, ohne Selbstbewußtseyn? Der Inhalt setzt ein Object voraus. Ohne Object ist kein Subject vorhanden. Zu jedem „Erkennen, Empfinden, Wollen" gehört ein Object, also ein Inhalt, selbst wenn er uns noch nicht zum klaren Bewußtseyn gekommen wäre. Eine inhaltlose Existenz der Seele ist keine Existenz. Aus Nichts wird Nichts. Wenn nicht ursprünglich dem Keime nach etwas in ihr liegt, so würde sie eine leere Tasche seyn, in welche die äußern Eindrücke hineingeschoben werden. Das Bild ist noch kein Begriff, auch nicht, wenn es durch den Geist ein „Kennzeichen" erhält. Was der Sinn empfunden und wahrgenommen hat, wird vor den Geist gleichsam hingestellt und angeschaut. Es entsteht durch die Empfindung und Wahrnehmung im Geiste die Anschauung und Vorstellung desselben. Hat diese nicht schon ein Kennzeichen? Gewiß. Denn das Bild erkenne ich als Bild in mir, oder bringe es als Bild zum Bewußtseyn dadurch, daß ich es von andern Bildern unterscheide. Ich nehme ein Merkmal am Bilde wahr, welches das andere Bild nicht hat. Deshalb, weil das Bild dadurch gekennzeichnet ist, ist es noch kein Begriff. Dazu gehört erst das Vergleichen, Trennen und Verbinden der Bilder zu einer Einheit, welche das Wesen des Bildes ausmacht, und nicht bloß das Kennzeichen für ein einzelnes Bild, sondern für viele Bilder einer Klasse wird. Das „Denken ist das Hereinstellen eines Dinges in ein gekennzeichnetes Bild". Der Ausdruck ist unpassend.

Wir haben die Dinge nicht und können sie nicht haben, weil sie das außerhalb unser Vorhandene, uns Afficirende sind; wir können also auch die Dinge nicht hereinstellen. Sind aber die Dinge für uns Bilder, so müßten wir ein noch nicht gekennzeichnetes Bild in ein anderes gekennzeichnetes stellen, was sich wohl wieder nicht so ausdrücken läßt, da mit jedem Bilde, wenn es im Bewußtseyn bleiben soll, ein „materieller Gehirneindruck verbunden seyn muß", sich aber unmöglich ein Bild mit einem bestimmten Gehirneindruck in das gleiche aber gekennzeichnete Bild mit dem zu diesem gehörigen Gehirneindruck hineinschieben oder hineinstellen läßt. Wo das eine Bild mit materiellem Gehirneindruck ist, kann nicht ein zweites seyn. Man kann daher nicht sagen: „Erkennen heißt Abbilder von Wirklichkeiten in seiner Seele gewinnen und die Dinge, welche diese Abbilder veranlaßt haben, in diese Abbilder hineinstellen". Wir haben ja nur die Bilder, aber nicht die Dinge selbst in uns und können diese darum auch nicht in jene hineinstellen. Die Logik wird nun aufgefaßt als „die Lehre vom richtigen Gewinnen, Ordnen und Zusammensetzen der Begriffe als specifischer Seelenproducte". Damit ist der übrige Theil der Erkenntnißlehre, nämlich die Behandlung desjenigen, was dem Begriffe vorausgeht, der Empfindung, Wahrnehmung, Vorstellung ausgeschlossen — denn diese sind noch keine Begriffe; auch sind die Urtheile und Schlüsse, welche überall mit Recht, wenn sie auch Uebereinstimmungsmerkmale mit den Begriffen haben, als verschiedene Functionen des Denkens aufzufassen sind, nur als Zusammensetzungen der Begriffe, als Modificationen der Begriffe betrachtet. Wie bei Nr. 2 das Urtheilen, so ist bei Nr. 3 das Begreifen das Wesenhafte des Denkens, die Substanz, aus welcher die übrigen Erscheinungen desselben abgeleitet werden, während Nr. 1 vor einer Untersuchung und Darstellung des Denkens sogleich mit dem Wissen beginnt. Der Unterzeichnete hat eine von diesen Auffassungsweisen abweichende Ansicht. Das Denken ist ein Verarbeiten unserer Eindrücke durch Vergleichen, Trennen und Verbinden. Die Producte desselben

sind Begriffe, Urtheile und Schlüsse. Das Denken setzt Empfinden und Vorstellung voraus. Wenn man Begriffe bildet, wird allerdings geurtheilt, und Urtheile werden bewußtlos oder mit Bewußtseyn durch Schlüsse vermittelt. Aber bei jeder dieser Operationen muß etwas Neues hinzutreten, damit das Product zu Stande komme, zum Subjecte die Verbindung mit einem Prädicate oder die Trennung von demselben für das Urtheil, zum Urtheile Urtheile, welche seinen Grund, seine Bedingung enthalten, Prämissen für den Schluß.

Sehr richtig ist das über die Nothwendigkeit und den Nutzen der Logik Gesagte. Es ist dieses um so passender, als bei den vorherrschend materiellen Interessen der Zeit auch der praktische Werth der philosophischen, besonders der logischen Studien nicht genug hervorgehoben werden kann. Ebenso richtig ist es, daß die Logik ihre ganze nnd volle Bedeutung erst als angewandte Logik erhält. Unnöthig ist es, der Geschichte der Logik eine besondere Ueberschrift zu geben und unter dieser Ueberschrift zu bemerken: „Wir übergehen in unserer Darstellung der Logik die Geschichte derselben ganz und gar und zwar deßhalb, weil die Geschichte der Logik ganz unverständlich ist, so lange die Logik selbst nicht vollkommen klar vorliegt, und Letzteres war bisher nicht der Fall. Wir setzen daher unsere volle Aufgabe darein, die Logik vollkommen klar zu machen. Um aber am Schlusse des Werkes einen geschichtlichen Rückblick auf die Vergangenheit zu thun, fehlt uns hier der Raum". Offenbar gehört diese Bemerkung nicht unter die Ueberschrift eines besondern Paragraphen, sondern in die Vorrede, welche die Tendenz des Buches ausspricht. Auch bedarf es keiner Rechtfertigung dieser Unterlassung im Anfange, wenn der Raum auch am Schlusse, wohin diese Geschichte nach des Herrn Verf. Dafürhalten hingehört, die Aufnahme nicht gestattet. Wenn „die Denkgesetze der Geschichte angehören", so ist eine Kritik derselben in der Einleitung nicht am Platze. Sie gehören um so weniger dahin, als seine Auslegung derselben nur durch sein System der Logik, seine ganze Begriffslehre, richtig verstanden

werden kann. Der Herr Verf. unterscheidet vier Haupttheile seiner Logik: 1) die Lehre von den Geistesproducten (Begriff, Urtheil und Schluß), 2) die Lehre vom Ganzen und seinen Theilen, 3) die Lehre von den Ursachen und Wirkungen, 4) Architektonik, Systematik oder Methodenlehre, d. i. die Lehre von den Constructionen einer Wissenschaft (S. 24). Nur der erste Theil ist in der vorliegenden Logik auf 804 Seiten behandelt. Die andern drei Theile stehen noch in Aussicht.

Der erste Haupttheil enthält die Lehre von den Geistesproducten (ehemals die Lehre vom Allgemeinen und seinem Besonderen oder von den sogenannten Denkformen). Die erste Abtheilung desselben stellt den Begriff dar. Der Herr Verf. beginnt mit der Wahrnehmung, geht zur Vorstellung und Anschauung über, bezeichnet die Elementaroperationen und stellt für sie den Begriff hin „als das einzige Wort für das Seelenproduct". Da alles Erkennen von seinen niedersten Anfängen bis zu seiner höchsten Vollendung nach dem Herrn Verf. kein anderes Product als den Begriff und zwar zuletzt in der Zusammensetzung liefert, so sind ihm auch Wahrnehmungen, Anschauungen und Vorstellungen nichts anderes, als unvollkommene Begriffe. Das Wahrnehmen ist „ein Besitznehmen, der Geist tritt mit Erkennbarem in Beziehung, läßt sich von ihm treffen, gewinnt und faßt ein Bild". Ist aber dieses schon Begriff, Begreifen? Kann man solche Wahrnehmung Begriff nennen? Ist das Erkennbare schon ein Erkanntes, wenn der Geist mit ihm in Beziehung tritt? Habe ich etwas schon gefaßt und gewonnen, wenn ich es wahrnehme? Ich werde von dem, was ich wahrnehme, afficirt, aber ich habe es noch nicht erkannt. Ein Bild, das durch einen Eindruck auf meine Sinne in mir entsteht, ist von mir noch nicht so gewonnen, daß ich es begreife, daß ich es begrifflich weiß. Erst durch Vergleichen, Trennen und Verbinden entsteht das Product des Begriffes. Zur Wahrnehmung muß das Begreifen hinzutreten, damit sie Begriff werde, an sich ist sie dieses nicht. Weil wir von vie-

len unseren Wahrnehmungen schon Begriffe haben, verschmelzen wir das Wahrgenommene mit dem Begreifen, auch findet beides zumal statt. Die Wissenschaft unterscheidet, was nicht dasselbe ist, wenn sich auch das Unterschiedene in der Natur vereinigt darstellt. Es ist zu viel gesagt, wenn man das Wahrnehmen ansieht als ein zum Gegenstande der Betrachtung Machen. Dieses geschieht erst im Vorstellen. Den Gegenstand, den die Seele als Bild empfängt, hat sie noch nicht verarbeitet, und zum Begriffe gehört ein Verarbeiten des Bildes. Ist aber nicht auch das Empfinden eine Thätigkeit der Seele? Vom Empfinden aber heißt es S. 25: „Es ist ein Eindruck, der zum Bewußtseyn gelangt, ohne daß man denselben zum Gegenstande der Betrachtung macht, also ihn der Wahrnehmung noch nicht unterwirft und begrifflich ihn noch nicht zu erfassen versucht". Wenn man diesen Eindruck also der Betrachtung unterwirft, dann wird er Wahrnehmung. Ein von mir angeschauter Eindruck ist aber von mir durch das Anschauen oder Vorstellen noch in keiner Weise begriffen. Er ist in diesem Falle aber doch das Object des Begriffes. Die Empfindung ist aber nichts anderes, als die angenehme oder unangenehme Stimmung unseres Lebens oder unserer Lebensorgane. Sie ist etwas ganz Anderes als das Erkennen, während sie hier implicite das Object unseres Erkennens wäre, da doch dieses nur die Vorstellung des Bildes ist, welches die Empfindung veranlaßte. Der Herr Verf. glaubt, daß wir kein Recht haben von Vorstellungen zu reden. Schon die Sprache unterscheidet, weil das Wort den sachlichen Unterschied bezeichnet, „Vorstellung" und „Begriff". Was für ein Unterschied ist zwischen der Vorstellung und dem Begriffe eines Baumes! Das Bild eines Baumes ist deshalb noch nicht in seinen Merkmalen mit möglichst vielen andern Baumbildern verglichen, noch nicht mit freier Thätigkeit das Besondere der Baumbilder getrennt und das Uebereinstimmende der wesentlichen Merkmale zur Einheit verbunden. Ich habe das Baumbild oder die Baumvorstellung noch nicht begriffen. Habe ich einmal den Baumbegriff, dann werde ich ihn freilich mit

jedem künftigen Baumbild, mit jeder künftigen Vorstellung eines Baumes verbinden, und ich werde, indem ich die Vorstellung habe, auch den Begriff haben. Aber ist deshalb die bloße Vorstellung ein Begriff? Wenn ich immerfort bloß vorstelle, werde ich ohne eine Verarbeitung der Vorstellungen nicht zum Begriffe kommen. Der Herr Verf. sagt selbst, daß das Denken ein „Machen der Begriffe, Urtheile und Schlüsse" sey. Die Wahrnehmungen, Empfindungen, Vorstellungen, Anschauungen machen wir nicht, sie sind uns gegeben, wir nehmen sie auf, sie stellen die Receptivität des Geistes dar, und wir sind dabei nur in so fern thätig, als wir das Gegebene in unser Bewußtseyn aufnehmen. Da nun mit diesem Aufnehmen zugleich die Spontaneität des Bildens der Begriffe aus dem aufgenommenen Material verbunden ist, so machen wir unrichtig auch die empfangenen Bilder zu Begriffen. — Die Urtheile und Schlüsse werden S. 27 auf die Begriffe zurückgeführt. Urtheile sind „Begriffszusammensetzungen". Schlüsse sind „Begriffszusammensetzungen mit Hülfe eines dritten Begriffes". Urtheile und Schlüsse sind nur „Theile, Arten" des Begriffsarbeitens. Es giebt in der Seele nur „Ein Begriffsarbeiten" und „dies heißt nach üblicher Weise Denken". Der Herr Verf. unterscheidet Object, Eindruck, Bild und Kennzeichnung. Jedes gekennzeichnete Bild ist ihm ein Begriff. Alles andere Erkennen entsteht durch Zusammensetzungen der Begriffe. „Alles, was in der Seele ist, ist blos ein gekennzeichnetes Bild". Darum giebt es für alles, was in der Seele ist, „nur ein Wort" und dieses eine Wort ist „der Begriff!" Indem der Begriff ein gekennzeichnetes Bild genannt wird, wird ja das Bild und das Kennzeichen unterschieden. Das Bild aber ist eben die Vorstellung, und ein einzelnes Merkmal der Vorstellung, wodurch man sie von einer andern unterscheidet, ist wieder ein Bild, eine Vorstellung, ein Gegebenes, nicht das, was der Herr Verf. selbst zum Begriffe verlangt, ein Gemachtes. Kann ich ein Urtheil einen Begriff nennen, wie der Herr Verf. will? Gewiß nicht. Der Begriff Mensch, Thier, Haus ist kein Urtheil. Allerdings muß

ich urtheilen, um zum Begriff zu kommen. Aber das Geistesproduct des Begriffes ist ein anderes, als das des Urtheils. Zum Urtheile gehören zwei Begriffe und ein Act der Verbindung oder Trennung. Darum hab[illegible] wir in allen Sprachen ein anderes Wort für Urtheilen als für Begreifen. Ebenso verhält es sich mit dem Schlusse. Der Schluß ist kein Begriff, aber es gehören mehrere Begriffe dazu, zu den zweien des Urtheils ein unumgänglich nothwendiger dritter vermittelnder, und ein Act dieser Vermittlung. Ein zusammengesetzter Begriff ist kein Urtheil und kein Schluß. Nicht das Zusammengesetzte, sondern die Zusammensetzung selbst würde hier das Urtheil und den Schluß bilden. Die Zusammensetzung ist aber beim Bilden der Begriffe, Urtheile und Schlüsse wesentlich verschieden, darum haben wir auch für sie andere Zeichen. Auch ist der Act des Urtheilens und Schließens nicht immer eine Zusammensetzung, sondern eine durch Vergleichung einer Mehrheit von Begriffen entstandene Trennung, nach den verschiedenen Denkoperationen ebenfalls wieder wesentlich verschieden.

Der Herr Verf. faßt aber den Eindruck, welchen das Ding in uns hervorruft, das uns als Bild vorschwebt, ganz anders auf, und daraus läßt sich seine Begriffslehre erklären. Wenn er von dem „Begriffe auf einer höhern Stufe der Erkenntnißthätigkeit" handelt, lesen wir S. 36 Folgendes: „Die Schöpfung ist ein Gedankenwerk, aufgebaut aus Denkeinheiten, und der Mensch hat den Beruf, die Denkeinheiten nachzubilden, um das Gedankenwerk der Schöpfung zu verstehen und in dessen Sinne selbstbewußt zu wirken. Und was wir als Begriffe im Sinne haben und anstreben müssen, das sollen die gegebenen Denkeinheiten, die Begriffe seyn, aus denen die Dinge zusammengesetzt sind, die Objectivbegriffe. Unsere Geistesthätigkeit ist mithin das Nachbilden der gegebenen Begriffe und Arbeiten im Sinne derselben. Die Dinge sind schon Begriffe, Begriffszusammensetzungen, und der Mensch hat die Aufgabe, die Einzelbegriffe in diesen Zusammensetzungen zu gewinnen und ihren Zusammenhang darnach kennen zu lernen. Und die Frage, was

Begriff sey, wächst an Schwierigkeit. Der Begriff ist ein Unaussprechbares, oder er ist jetzt noch ein Unaussprechbares. Begriff im Menschen ist das einen Objectivbegriff vertretende oder zu vertreten anstrebende Seelenproduct, und der Objectivbegriff ist der Elementarbestandtheil, der in die Bildung der Dinge als der richtige eingeht."

Die Schöpfung ist doch noch etwas Anderes, als ein Gedankenwerk, aufgebaut aus Denkeinheiten. Denn sie ist bekanntlich eine Vielheit von Denkeinheiten, realisirt in einem Stoffe. Ohne den Stoff ist keine Schöpfung denkbar. Nach dem Herrn Verf. sind Stoff und Gedanken Eines. Aber es steht uns doch etwas Widerstandleistendes, was kein Gedanke ist, entgegen. Wie könnten wir ohne Schranke, ohne Hemmung das Aeußere und Innere unterscheiden? Wir sind nur dadurch denkend, daß wir das Gedachte haben. Und ist am Gedachten, welches unser Nichtich ist, nichts als das Denkende? Ich bin ja selbst das Denkende. Es gehört zum Begriffe, wie der Herr Verf. sagt, Object, Eindruck, Bild und Kennzeichen. Das Object ist mit nach ihm der Begriff, der Objectivbegriff. Dieser macht einen Eindruck. Der Begriff ist das Abbild dieses Objectivbegriffs. Ist aber unsere Vorstellung wirklich das Bild des Dinges, wie es ist? Die Physiologie zeigt das Gegentheil. Die Empfindungen des Lichts, der Farbe, des Hellen, Dunkeln, des Tones, Geruches, Geschmackes u. s. w. sind nur in uns und nur das, was diese Empfindung hervorruft, das uns Afficirende geht von den Dingen aus. Das Ansich ist nichts weiter als Eigenthümlichkeit, Verschiedenheit der Bewegungen des Stoffes. Allerdings ist dann, wenn man mit dem Herrn Verf. den Objectivbegriff zum Stoffe macht, dieser für uns ein Unaussprechbares. Was wäre dann aber unser Begriff, wenn wir ihn, anstatt auf die Vorstellungen als sein eigentliches Object, auf dieses Unaussprechbare beziehen? — Das von uns gekennzeichnete Abbild eines Unaussprechbaren und unsere Urtheile und Schlüsse wären nur Zusammensetzungen dieses Unaussprechbaren. Wir müssen uns an die Welt unserer

Vorstellungen von den Dingen halten und können nicht darüber hinaus. Diese geben uns, wenn sie gleich die Resultate der Affectionen der Dinge an sich sind, das Material zum Begreifen, Urtheilen und Schließen.

Der Herr Verf. behauptet (S. 51), wenn man einen Begriff bilde, könne man diesen stets nur von einem einzelnen Gegenstande gewinnen, Niemand könne es anders machen und Niemand mache es anders; denn das Bild rühre nur von einem Gegenstande her und dieses Bild sey der Anfang und der Ausgang unserer Arbeit: man fasse nur ein Object in's Auge, gewinne von diesem den Begriff und subsumire dann die übrigen Objecte unter diesen Begriff. Natürlich, wenn die Vorstellung, wie der Herr Verf. will, schon ein Begriffenes ist, so muß man sich an einen einzelnen Gegenstand halten, weil die Vorstellung das Bild einer Einzelheit im Geiste ist. Aber den Begriff kann man mit diesem Einzelbilde, mit dieser Einzelvorstellung nicht bilden ohne Beziehung auf viele andere Einzelbilder oder Einzelvorstellungen; denn erst durch die Vergleichung derselben entsteht die Einheit oder ihr eigentliches Wesen als das Gemeinsame ihrer wesentlichen Merkmale.

Wenn die ganze Welt zu einem Ganzen von Denkeinheiten oder Begriffen gemacht wird, man aber hiergegen das Thatsächliche der Materie oder des Stoffes an unserem Leibe und an den Dingen einwendet, wird S. 54 bemerkt: „Kraft und Materie sind Eins. Die Dinge und ihre Begriffe sind Eins. Gott schuf den Stoff und der Stoff ist Kraft, Eigenschaft, Begriff. Kraft ist nur ein Wort für Begriff. Wir haben vergessen, daß wir die Begriffe und Wörter uns selbst gemacht haben und wir lassen uns daher durch sie irre führen. Gott liegt jenseits der stofflichen Welt und wird von unserer richtigeren Auffassung gar nicht berührt.“ S. 55 über Gott: „Der Mensch strebt also nach dem letzten Begriffe. Nun aber ist das Verlangen zu wissen, wer und was Gott sey, überaus rege, so daß sich bei den Menschen der Wahn eingeschlichen hat, es müsse der letzte Begriff, zu welchem man gelangt, Gott seyn. Da

man nun Stoff, Kraft, Eigenschaft, Begriff und Allgemeines für identisch halten und der letzte Begriff eine Eigenschaft seyn muß, diese aber mit ihrem Stoffe identisch ist, so erhebt sich das Geschrei, daß das Letzte, wohin man gelangt, Stoff ist und Gott mithin ein Stoff sey. Solches Geschrei ist aber Unverstand, Gött liegt höher, und der Mensch macht nach seinem Willen nur einen Uebersetzungsversuch eines seiner Werke. Denkend sprach Gott und es wurde; nun haben wir es mit dem gewordenen Gedankenwerke zu thun." Wenn von Einheit der Kraft, des Stoffes, der Eigenschaft und des Begriffs, der Dinge und ihrer Begriffe gesprochen wird, so ist zu allererst zu fragen, was für eine Einheit damit gemeint sey, die Unität oder Verbindung zu einem einheitlichen Ganzen oder die Identität d. i. Einerleiheit. Zwei Dinge können Eines seyn und sind deshalb doch nicht einerlei. Wir werden aber hier nicht im Ungewissen gelassen. Denn ausdrücklich wird ja in der zweiten Stelle S. 55 hervorgehoben, daß Stoff, Kraft, Eigenschaft, Begriff und Allgemeines identisch seyen. Nun aber bedeutet jedes dieser Worte etwas anderes, und ist das Zeichen für einen verschiedenen Gedanken. Der Stoff ist Raum erfüllend, ausgedehnt, leidend, dasjenige mit welchem und innerhalb dessen die Kraft thätig ist oder zur Entwicklung kommt. Die Kraft ist Vermögen, Können und nicht wie der Stoff wirklich, wenn sie wirklich ist, Thätigkeit. Das Thätige, das was Thätigkeit hat und zeigt, ist aber mit der Thätigkeit nicht identisch. Die Eigenschaft ist ein Merkmal an einem Dinge, der Stoff ist das, woraus das besteht, an welchem Merkmale wahrgenommen werden. Das Allgemeine ist das Allen Zukommende oder Gemeinsame, welches das Besondere in sich faßt. Der Stoff, die Kraft, die Thätigkeit sind gegenüber den einzelnen Stoffen, Kräften, Thätigkeiten ein Allgemeines, jene Befassendes, aber sie sind nicht das Allgemeine selbst, inwiefern es das Ganze ist, sie sind diesem gegenüber Arten des Allgemeinen, also ein Besonderes und folglich nicht mit dem Allgemeinen an und für sich identisch. Allerdings erkenne ich den Stoff, die Kraft, die

Thätigkeit, die Eigenschaft eines Dinges durch den Begriff, aber jene sind deshalb mit dem Begriffe keineswegs identisch. Durch das Denken erhalte ich nur eine Vorstellung, einen Begriff von Materie, Kraft, Thätigkeit, Eigenschaft, aber nicht diese selbst. Wenn aber alles Begriff und alle Begriffe Stoff sind, wie komme ich zu Gott? Dieses wird an einer andern Stelle angedeutet durch die Offenbarung. Es giebt aber verschiedene Offenbarungen der Völker. Muß hier nicht doch zuletzt der Begriff, das Denken entscheiden, welche wahr und welche falsch ist? S. 56 werden „verkörperte Begriffe" und „körperlose Begriffe" unterschieden. Einen Körper kann man sich absolut nicht ohne Stoff oder Materie denken. Man kann also die Identität des Stoffes und Begriffes nicht behaupten; denn sonst müßte es auch begrifflose Begriffe oder Begriffe geben, die keine Begriffe sind. Mit Recht wird S. 61 bemerkt, daß die Vervollkommnung der Begriffe hauptsächlich von der gründlichen Kenntniß ihrer Merkmale und des ursächlichen Zusammenhanges dieser letztern unter einander und mit andern Begriffen abhänge.

Unrichtig ist S. 64 die Behauptung, daß der Begriff nicht die Verknüpfung der Vielheit zur Einheit im Bewußtseyn sey und daß es, um einen Begriff zu bilden, durchaus nicht mehrerer Gegenstände oder Fälle bedürfe, sondern daß man zur Bildung z. B. des Begriffes „Mensch" nicht die Vielheit der Menschen brauche. Es ist dieses eine Selbsttäuschung, weil wir aus unserm bewußten oder entwickelten Zustande nicht heraustreten und noch einmal von vorne anfangen können. Wer nur einen Menschen sieht und sonst noch keinen andern, der kann den Menschen vom Thier, vom Stein, von der Pflanze unterscheiden, er hat ein Einzelbild eines Menschen, aber er versteht es so lange, begreift es so lange nicht, bis er andere Menschen gesehen und andere Menschenbilder mit seinem Einzelbilde verglichen hat. Nur die Einheit der Menschenbilder in ihrem Wesen giebt uns den Begriff.

Wenn der Herr Verf. S. 78 Urtheile und Schlüsse „Bewegungen der Seele von einem Begriffe zu einem andern" nennt,

so ist dieser Ausdruck nicht bestimmt genug. Wenn man schnell hinter einander viele Begriffe ohne Zusammenhang hat, so hat sich die Seele auch von einem Begriffe zu anderen bewegt, aber sie hat dadurch weder ein Urtheil, noch einen Schluß erhalten. Haus, Baum, Mensch, Mineral, Thier und noch so viele Begriffe hintereinander gedacht sind weder Urtheile, noch Schlüsse. Auch kommt diese Bewegung nicht nur bei Begriffen, sondern auch bei Empfindungen, Vorstellungen, Meinungen u. s. w. vor. Gerade der Umstand, daß man nicht begreifen kann, ohne zugleich zu urtheilen und zu schließen, nicht urtheilen und nicht schließen, ohne zugleich zu begreifen, beweist, daß diese Denkoperationen einander coordinirt sind, was S. 76 bestritten wird, und daß sie nicht alle im Begreifen aufgehen. Man kann zum untersten Begriffe als dem „Individualbegriffe" keine Artbegriffe hinzudenken (S. 106), wohl aber läßt sich auch der Individualbegriff, der eine begriffene Vorstellung ist, in seine Theilbegriffe zerlegen, die dann unter dem Individualbegriffe stehen, wie das Einzelding in seine Theile zerlegt wird, die es bilden.

S. 135 lautet die „unsere Lehre" überschriebene Stelle also: „Der Begriff und sein Stoff sind Eines. Alles ist Begriff und als Begriff bewegt sich Alles, was ist. Durch den richtigen Begriff außer uns wird der richtige Begriff in uns veranlaßt, und letzteren müssen wir selbst machen. Außer uns giebt es verschiedenartige Existenzen und unsere Seele ist auch eine Existenz. Die Existenzen sind zusammengesetzte Begriffe, bestandsfähige Begriffsmassen. Wir suchen in diesen Zusammensetzungen die Einzelbegriffe auf, um dann auch das Ganze nachbildend zusammenzusetzen. Was in uns zu einem Begriffe werden will, muß durch unsern Körper hindurch unsere Seele treffen oder uns als solche Wirkung mitgetheilt seyn. Weil Alles Begriff ist, darum muß der Begriff und **nicht** das Gesetz gesucht werden. Und weil wir Alles uns selbst machen müssen, soweit es uns nicht durch die Offenbarung mitgetheilt wurde, und weil unsere Begriffsbildungen langsam sich vollenden, so

sollen wir uns nie durch die Begriffe früherer Zeiten und durch die für sie gebrauchten Wörter bestechen und irreführen lassen, sondern stets die Bildung des Begriffs aus seinem Quell als Richtschnur im Auge haben." Wenn die Begriffe „sich bewegen" sollen, so müssen sie existiren. Denn Nichtexistirendes bewegt sich nicht. Sie müssen Wesen seyn. Wir unterscheiden aber deutlich und nothwendig an einem Dinge seine Existenz und seinen Begriff. Die „Begriffsmasse", die „zusammengesetzten Begriffe" existiren. Wenn aber die Begriffe für sich nicht existiren, so können auch die Begriffsmassen nicht existiren. Wenn man die Summe aller Merkmale eines Dinges denkt, und wenn uns die Begriffe aller Merkmale, welche das Ding bilden, vorschweben, existirt dadurch das Ding nicht. Durch das Denken von 100 Thalern habe ich nicht hundert Thaler. Ja, wenn der Silberstoff und der Silberbegriff identisch wären; aber die Nichtidentität empfinden die Besitzlosen am drückendsten, welche den Silberbegriff ohne den Silberstoff haben. Wenn die Existenzen „zusammengesetzte Begriffe" sind, so würden die Begriffe erst dadurch zur Existenz kommen, daß sie sich mit andern verbinden. Einzeln würden sie noch keine Existenzen seyn. Kann sich aber eine Nichtexistenz bewegen? Alle Bewegung setzt Existenz voraus dessen, was sich bewegt, ein Anderes bewegt, oder von einem Andern bewegt wird. Man soll den Begriff und n i c h t das Gesetz suchen. Was helfen uns aber alle Begriffe, wenn wir die Gesetze ihrer Bildung nicht kennen? Wir sollen uns „alle Begriffe selbst machen", ebenso alle Urtheile und Schlüsse, Alles selbst machen, so weit es uns nicht durch die Offenbarung mitgetheilt ist. Wenn wir aber auch das Geoffenbarte nicht selbst gemacht haben, so setzt es doch einen Begriff von Offenbarung voraus und diesen müssen wir uns selbst machen. Wir haben also einen selbstgemachten Begriff und einen nichtselbstgemachten. Dann aber müssen wir wieder das, was man als Offenbarung ausgiebt, von dem, was wirklich geoffenbart ist, unterscheiden. Wir müssen den richtigen Begriff

davon haben. Das ist wieder ein Selbstgemachtes. Denn unsere Begriffe machen wir ja nach dem Herrn Verf. selbst.

Als Bewegungen des Geistes zwischen seinen Begriffen werden in der zweiten Abtheilung die Urtheile und Schlüsse bezeichnet. Die erste Unterabtheilung behandelt das Urtheil. Beim Urtheilen wird als das Erste das Unterscheiden bezeichnet, es ist aber auch das Erste bei der Begriffsbildung. Unpassend ist das Urtheil: Die Rose ist roth, als Bewegung des Geistes von einem Begriffe zum anderen (S. 195) also erklärt: „Nun steht da **Rose** und **roth** und der Geist steht dazwischen und bewegt sich zischend von dem Einen zum Andern.“ Der Herr Verf. sagt selbst, Geist sey das Wort für ein „körperloses, durch seyn Wirken sich verrathendes Wesen“. Wenn nun auch nach einer Wortableitung des Geistes die Wurzel gäschen, gischen = schäumend aufbrausen ist, während es Andere von gessen = greifen, von gezan, gat, gaz = treffen, erreichen ableiten, so ist es doch gewiß unpassend von dem Geiste zu sagen, daß er sich zischend von einem Begriffe zum andern bewege, oder daß er zwischen den Begriffen, die er verbindet, stehe. Er hat sie sich vorgestellt und verbindet sie, ohne zwischen ihnen zu seyn. Die kategorischen und hypothetischen Urtheile werden verworfen, weil sie eigentlich „abgekürzte Schlüsse oder Schlußsätze“ sind (S. 341). Allein das kann man von jedem Urtheil sagen, weil jedes Urtheil seine Prämissen voraussetzt, wenn es nicht absolut gewiß ist. Man denkt die Vermittlungen im Gedanken hinzu, wenn man sie nicht in Worten ausspricht, oder sie liegen bewußtlos in unserer Seele und es bedarf nur einer äußern Anregung, um sie zum Bewußtseyn zu bringen. Indem der Herr Verf. sie abgekürzte Schlüsse nennt, unterscheidet er das Urtheil und den Schluß, ungeachtet er nur ein Wort, das Wort Begriff, für Urtheil und Schluß will.

Die zweite Unterabtheilung, welche von den unmittelbaren Schlüssen handelt (S. 372—441) schließt mit dem Endresultate: „Es giebt gar keine unmittelbaren Schlüsse und Alles, was man so genannt hat, gehört in eine der Schluß-

weisen, welche in der Lehre von den Schlüssen aufzustellen sind."

In der dritten Unterabtheilung wird der Schluß behandelt. Der erste Abschnitt enthält die Lehre vom Schlusse im Allgemeinen. Zuerst wird der sachliche und der Begriffsschluß unterschieden, dann das Wesen des Schlusses, sowie die Verschiedenheit der Uebergangsarten, da jeder Schluß als eine Bewegung von einem Begriff zum andern durch einen Uebergangs- oder Vermittlungsbegriff bezeichnet wird, entwickelt.

Der zweite Abschnitt enthält die Darstellung der bisherigen Syllogistik (S. 481—545). Die Schlußfigur ist nicht, wie S. 482 behauptet wird, die „Stellung der Buchstaben, um darnach zu schließen", sondern sie ist, abgesehen von allen Buchstaben, welche die drei Grundbegriffe des Schlusses bezeichnen, die Stellung des Mittelbegriffes in den Prämissen. Die natürliche oder dem Denken gemäße Stellung enthält die erste Schlußfigur, nach welcher der Mittelbegriff im Obersatz Subject ist, weil er der dem Subjecte übergeordnete Begriff, welchem das Schlußprädikat beigelegt wird, also Subject seyn muß, nach welcher aber auch derselbe Mittelbegriff im Untersatze Prädicat ist, weil er dem Subjecte, um die Unterordnung auszudrücken, beizulegen oder abzusprechen und der beizulegende oder abzusprechende Begriff das Prädikat ist. Die Versetzung des Mittelbegriffes in den Prämissen ist die unregelmäßige Schlußfigur, und es kann deren nur so viele geben, als Versetzungen des allein in den Prämissen enthaltenen Mittelbegriffes möglich sind. Die Buchstaben in den logischen Formeln, wie für Quantität und Qualität a, e, i, o, werden als unzweckmäßig verworfen, während sie nicht nur in der Lehre von den Urtheilen, sondern auch in den Schlüssen gute Dienste thun und daher noch in den neuesten und besten Lehrbüchern der Logik gebraucht werden. Die Buchstaben für Subject, Prädikat und Mittelbegriff im Schlusse werden im Laufe der Darstellung von dem Herrn Verf. selbst wiederholt gebraucht.

Der Herr Verf. verwirft die bisherige Eintheilung der

Schlüsse und setzt an die Stelle derselben eine andere weit complicirtere und weniger brauchbare. Die wesentlichen Arten der Schlüsse sind ihm 1) die Geichungs- oder Vertauschungsschlüsse (S. 553), 2) die Begriffszerlegungsschlüsse (S. 574). Die ersteren werden eingetheilt: a) in Zeicheneinverleibungsschlüsse (S. 553), b) Vertauschungsschlüsse mit Hineinstellung des Endprädikats (S. 565), c) reine Vertauschungen gleichwerther Zeichen eines Gegenstandes (S. 566). Die Begriffszerlegungsschlüsse zerfallen a) in Begriffszerlegungsschlüsse mittelst des Inhalts (S. 577), b) mittelst eines allgemeinen Zusammenzählungsurtheils (ebend.), c) mittelst der Begriffsordnung und mittelst des Umfangsverhältnisses des Mittelbegriffs (ebd.), d) mittelst eines zuverlässigen allgemeinen Zusammenhangsurtheils oder des ursächlichen Verhältnisses (S. 600). Die dritte Unterart wird noch einmal in zwei Arten zerlegt: A) in Schlüsse mit dem Durchgange zu einem höhern Wesenheitsbegriffe, B) in Schlüsse mit dem Durchgang zu den Arten des Mittelbegriffs (S. 578). Die letztern werden noch einmal eingetheilt: α) in Eintheilungsschlüsse, β) in Begriffszeicheneinverleibungschlüsse (!!), b) in die Schlußarten nach sprachlichen Formen durch Verbindung mit Vertauschungsschlüssen und durch Abkürzung (S. 582). Unter die Schlußarten nach sprachlichen Formen werden gestellt: 1) die abgekürzten Schlüsse (S. 631), 2) die zusammengesetzten Schlüsse (S. 636). Es folgen nun noch zu dieser Eintheilung in besondern Abschnitten: 1) die Unterordnungsschlüsse in Bezug auf Gewißheit (S. 653), 2) die Ueberordnungsschlüsse, ehemals Induction genannt (S. 717). Die Unterordnungsschlüsse in Bezug auf Gewißheit werden wieder zerlegt: 1) in Ungewißheitsschlüsse mit ungewissem Obersatz (S. 654), 2) in Ungewißheitsschlüsse mit ungewissem Untersatz (S. 655), 3) in Aehnlichkeitsschlüsse mit ungewissem Ober- und Untersatze (S. 659). Die Ueberordnungsschlüsse sollen auf's Neue zerlegt werden in Schlüsse 1) mit dem Obersatz als Begriffserklärung, 2) als feststehende Kennzeichnung, 3) als Eintheilung, 4) als Feststellung aus dem Umfang, 5) als Feststellung aus dem ur-

sächlichen Zusammenhange (S. 721). Der Raum gestattet nicht, die Charakteristik dieser hier angedeuteten Schlußarten zu geben. Wir überlassen dieses und die Entscheidung dem Leser, welche Eintheilung die einfachere und natürlichere ist, die früher gebrauchte, oder die hier angewendete.

In die Lehre von den Kettenschlüssen hat sich S. 638 und 639 ein Irrthum eingeschlichen, der zu berichtigen ist. Der Herr Verf. führt nämlich S. 639 folgendes Beispiel eines Kettenschlusses an:

Eichen sind Bäume,
Bäume sind Pflanzen,
Pflanzen sind organische Wesen,
Organische Wesen sind vergänglich.

Also sind die Eichen vergänglich.

Ganz richtig bemerkt er dazu, daß dieses Beispiel ein Beispiel des sogenannten Aristotelischen oder gemeinen Kettenschlusses sey. Er irrt sich aber in zwei Benennungen, die er diesem Schlusse giebt. Er nennt ihn nämlich „prosyllogistisch“ und „regressiv“. Dieser Kettenschluß hat in der Logik seinen Namen als ein Zusammenhang von abgekürzten Pro- und Episyllogismen von demjenigen Schlusse, mit welchem er endigt, also vom letzten Nachschluß oder Episyllogismus, und wird darum der episyllogistische genannt. Er muß aber auch naturgemäß nicht der „regressive“, sondern der progressive heißen, weil man im gemeinen Kettenschlusse mit demjenigen Schlusse, welcher den ersten Grund der ganzen Schlußreihe, also mit dem Prosyllogismus beginnt und von diesem zum nächsten bis endlich zum letzten Folgeschluß übergeht. Der Zeit nach ist aber der Grund das erste, die Folge das Letzte, man schreitet vom Gedankenahnen zum Gedankenenkel vorwärts, daher ist der gemeine Kettenschluß der progressive. Weil das Prädikat der ersten Prämisse in der nächsten immer wieder Subject wird, zu welchem man ein neues Prädikat sucht, bis man zum Schlußprädikat gelangt, so steigt man von der kleineren zur größern Sphäre auf, und darum wird dieser Kettenschluß auch der aufsteigende genannt. Dieß

veranschaulicht man am besten durch concentrische Kreise, von welchen der äußerste das Prädikat, der innerste das Subject, die zwischen beiden befindlichen Kreise die Mittelbegriffe oder Mittelprädikate sind, die sich einschließen, vom Schlußprädikat eingeschlossen sind und das Subject als den kleinsten Kreis sämmtlich umschließen.

Das obige umgekehrte Beispiel:

Organisches ist vergänglich,
Pflanzen sind organisch,
Bäume sind Pflanzen,
Eichen sind Bäume,
Eichen also sind vergänglich,

wird ganz richtig das Beispiel des umgekehrten oder Goclenius'schen Kettenschlusses genannt, aber unrichtig wird der Ausdruck episyllogistisch-progressiv dafür gebraucht. Der umgekehrte oder Goclenius'sche Kettenschluß ist der prosyllogistische, weil er mit dem Prosyllogismus schließt, der regressive, weil er von der letzten Prämisse mit ihrer Folge zur ersten, den ersten Grund enthaltenden Prämisse zurückgeht. Dasselbe ist bei der Schlußkette, dem offenbar zusammengesetzten Schluß oder Polysyllogismus der Fall, und darum ebenfalls das dort S. 638 angegebene Beispiel unrichtig als Beispiel einer progressiven Schlußkette angeführt. Es ist ein Beispiel der regressiven; denn es fängt mit dem letzten Episyllogismus oder Folgeschluß an und geht zum ersten Prosyllogismus oder Grundschluß zurück.

Das ganze Werk geht mehr negativ, als positiv zu Werke. Es bekämpft die bisherige formale Logik, sowohl in den Denkgesetzen, als in der Lehre von den Begriffen, Urtheilen und Schlüssen und sucht Andeutungen zum Aufbaue einer neuen Logik zu geben. Manches ist von dem, was im Einzelnen an der formalen Logik gerügt wird, richtig, nicht so aber der Versuch einer gänzlichen Zerstörung derselben. Allgemein anerkannte, durch Anwendung der Mathematik auf das Denken begründete Sätze werden bestritten, Abstraction und Reflexion nach ihren seitherigen Begriffen verworfen, die Kategorieen- und Denkgesetz-

lehre für die Begriffe, Urtheile und Schlüsse, die Schlußregeln, die Lehre von den unmittelbaren Schlüssen, selbst das umgekehrte Verhältniß in der Größe des Umfangs und Inhalts eines Begriffes, ja die ganze bisherige Begriffs-, Urtheils- und Schlußlehre beinahe ganz verworfen. Es würde sich hier um den Aufbau einer neuen Logik handeln. Es werden Behauptungen aus den logischen Werken von Kant, Bachmann, Drobisch, Ueberweg, Drbal und vielen andern angeführt und zu widerlegen versucht. Was den neuen Aufbau betrifft, so enthält das Buch Andeutungen, welche im Laufe dieser Darstellung theilweise besprochen wurden.

Ungeachtet der Mängel desselben muß auch auf der andern Seite das Verdienstliche nicht übersehen werden. Die Erkenntnißtheorie ist es, mit welcher die logischen Untersuchungen beginnen, und dieses ist für eine logische Arbeit der richtige Weg, die Abstraction der formalen Logik als einer reinen, von dem Stoffe gänzlich getrennten Denklehre wird vielfach mit Glück bekämft, und der Werth und die Bedeutung der Naturwissenschaften für die Logik und der Logik für jene hervorgehoben, insbesondere auf die Bearbeitungen der inductiven Logik durch John Stuart Mill, Apelt, Whewell, Liebig aufmerksam gemacht, unter denen besonders der letztere hervorgehoben und auf des ersten zu einer neuen wissenschaftlichen Logik gesammeltes Material hingewiesen wird. Die formale Logik darf nicht vernichtet werden, sie muß nur ihre Einseitigkeit verlieren, kritisch gegenüber ihren bisher gewonnenen Resultaten verfahren, von einer Erkenntnißtheorie ausgehen, und im Sinne und Geiste Schleiermacher's und seiner Schule auch in den Denkgesetzen und Denkoperationen den Parallelismus zwischen den Existenzformen der Natur und den Denkformen des Geistes festhalten.

v. Reichlin-Meldegg.

Psychologie naturelle. Etude sur le traitement des aliénés et des criminels par le Dr. Prosper Despine. (Paris, F. Savy, 1868.)

Ueber den „Leichtsinn des französischen Volkes“ wird oft

geklagt. Und in der That, die Mehrzahl der Franzosen lieben es, lieber die Deutschen für sich arbeiten zu lassen als selbst zu arbeiten!

Aber — vergessen wir es nicht — Frankreich hat 30 Millionen Einwohner. Unter dieser Menge nun giebt es selbstverständlich immer eine beträchtliche Anzahl ernsthafter, fleißiger Männer. Besonders auf dem Gebiete der Psychologie vermag Frankreich höchst bedeutende Kräfte — Brierre de Boismont, Leuret, Gratiolet, Descuret 2c. 2c. aufzuweisen.

Einen neuen Beleg zu der Wahrheit, daß es Frankreich keineswegs an ausgezeichneten Psychologen mangelt, giebt das vorliegende Buch von Despine.

Dasselbe enthält die Resultate vieljähriger Beobachtung und vieljährigen Nachdenkens. Der Hauptzweck ist ein humanistischer, und gereicht dem Verfasser zur hohen Ehre. Despine nämlich beabsichtigt eine gänzliche Reform des heutigen Criminalwesens.

Nicht nur daß er die Todesstrafe ganz verwirft, er erklärt überhaupt ganz offen das Princip der Rache für ein durchaus unmoralisches.

Erziehung ist für ihn die große Aufgabe, welche die Regierung dem Verbrecher gegenüber zu lösen hat.

Und er beschränkt sich nicht darauf, über diesen Gegenstand zu räsonniren, sondern er giebt einen Plan, dessen Ausführbarkeit er durch Erzählungen von Thatsachen darlegt (Th. III).

Das Buch enthält eine Fülle interessanter Beobachtungen, überzeugender Argumentationen, schlagender und nützlicher Bemerkungen. Es ist unterhaltend wie ein guter Roman!

Unsere Absicht aber ist nicht, eine unbedingte Lobrede auf Despine's Buch zu halten, sondern vorurtheilsfrei unsere Meinung über dasselbe zu sagen. Wir wollen also die Hauptzüge desselben kritisch betrachten.

In philosophischer Hinsicht erklärt der Verf. sich als ein Anhänger der Scottischen Schule, namentlich des Reid. Sei-

ner Ansicht nach nämlich ist das Gefühl des Individuums für dieses die Quelle der moralischen Erkenntniß.

In dieser Hinsicht stimmen wir dem Verfasser gar nicht bei. Das Gefühl kann wohl für den Menschen ein Leitfaden des Lebens, nie aber eine Quelle der Erkenntniß seyn. Denn Gefühl ist immer subjectiv, Erkenntniß aber muß nothwendig objectiv seyn.

Aus meinem Gefühl kann ich wohl ableiten was ich gut und schlecht finde, nicht aber was gut und schlecht ist. Freilich der Verf. giebt selbst zu, daß das sittliche Gefühl eines Menschen entarten, ja sogar gänzlich fehlen kann.

Ein bedeutendes Verdienst des Verf. ist es, mit Energie eine Thatsache, die Prof. Ulrici für Deutschland stark betont hat, hervorgehoben zu haben. Ich meine den Einfluß, welche die Gefühle des Menschen auf die Reproduction seiner Gedanken haben. Es ist ein psychologisches Gesetz, sagt Despine, daß der Mensch immer raisonnirt nach den Gefühlen welche er hat, und daß er nicht raisonniren kann nach den Gefühlen, welche er nicht hat.

Diese Bemerkung ist sehr wichtig. Denn sie enthält eine Anerkennung der Thatsache, daß das Gemüthsleben des Menschen die Grundlage seines ganzen Seelenlebens bildet.

Bei dieser Gelegenheit warnt der Verfasser gegen den Irrthum derjenigen, welche meinen, daß ein Mensch nicht geisteskrank seyn kann, so lange er nur klug und logisch raisonnirt. Wie wenn der Mensch nichts anderes wie Raisonnement wäre! Nur zu häufig kommt es vor, daß der Präsident eines Gerichtshofes einen Verrückten für zurechnungsfähig hält, weil dieser ganz logisch, ja scharfsinnig raisonnirt.

Der Angelpunkt der Arbeit Despine's, ist seine Betrachtung über das Problem der „Willensfreiheit“. Der Verfasser meint zum ersten Male eine gute Definition der Willensfreiheit (libre arbitre) gegeben und dadurch das Problem des Indeterminismus gründlich und für immer gelöst zu haben. Was ist nun hier der Fall? „Frei“ ist nach Despine der Mensch

nur dann, wenn er aus Pflichtgefühl handelt. Wer aus anderen Motiven handelt ist unfrei. Unfrei bei einer That also ist: 1) jeder der eine solche That verrichtet, welche er weder gut noch schlecht findet (denn hier ist von Pflicht nicht die Rede); 2) jeder der eine That verrichtet, welche er selbst angenehm findet. Denn in diesem Falle genügt die Lust um ihn zur That zu bringen, und tritt kein Pflichtgefühl ein.

Jeder Sachkundige sieht gleich, daß der Verfasser dem Problem der Willensfreiheit nur aus dem Wege geht, und daß seine Definition der Willensfreiheit gar nicht mit dem Sprachgebrauch — weder dem philosophischen noch dem populären — übereinstimmt!

Nach Despine ist Pflichtgefühl der erhabenste Trieb des Menschen. Das Pflichtgefühl qualificirt er als sens moral par excellence. Alle „anderen" sittlichen Motive zum Handeln nennt er, dem Pflichtgefühle gegenüber, egoistisch. Wer aus Pflichtgefühl handelt, nur der ist rein unegoistisch. Wer z. B. seinen Eltern wohl thut weil er dieselben liebt, ist egoistisch. Er ist zwar besser als er wäre, wenn er seine Eltern mißhandelte, aber um wahrhaft sittlich zu seyn, soll er seinen Eltern mit Widerwillen Gutes thun. Denn, — so raisonnirt Despine — wer seinen Eltern wohl thut aus Liebe, der hat die Befriedigung seiner eignen Liebesgefühle zum Zweck; er handelt also aus Egoismus. Wer dagegen aus Pflichtgefühl handelt, der denkt gar nicht an eignen Vortheil; der ist rein uneigennützig!!

Diese Betrachtung des Verf. können wir nicht theilen. Wer aus Liebe, aus dévouement handelt, beabsichtigt freilich die Befriedigung seines Liebesgefühls. Das ist ganz richtig. Aber ebenso kann man sagen, daß derjenige, welcher aus Pflichtgefühl handelt, die Befriedigung seines Pflichtgefühls sucht! Insofern stehen beide ganz gleich. Ist es nun aber richtig, dem Pflichtgefühl unter den Motiven die höchste Stelle zuzuweisen? Das glaube ich nicht.

Despine sagt, wer aus Pflichtgefühl handelt, denke gar

nicht an eignen Vortheil, an Belohnung und Strafe. Mir kommt es dagegen vor, daß eben der, der aus Pflichtgefühl handelt, vor allem an Belohnung und Strafe denkt. Denn Pflicht ist etwas von jemandem — Commissär, Director, General, Inspector, Regent, Gott — Vorgeschriebenes. Nun kann man zwar aus Liebe zu demjenigen (Gott z. B.), welcher die Pflicht vorschrieb, seiner Pflicht gehorchen. Das ist dann gewiß ein erhabenes Motiv. Dann aber handelt man aus Liebe, devouement, und nicht aus eigentlichem Pflichtgefühl. Wer dagegen wirklich durch Pflichtgefühl getrieben wird, der denkt wohl gewiß an die Strafe, welche ihn treffen wird wenn er nicht seine Pflicht erfüllt.

Despine selbst hat erklärt, es sey absurd anzunehmen, daß der Mensch im Streit seiner Begierden nicht der kräftigsten Begierde folge, es sey denn aus Pflichtgefühl. Er vergißt aber, daß das „Pflichtgefühl" selbst auch unter die Begierden gehört. Dieses ist indeß nur eine beiläufige Bemerkung.

Auf seine Ansicht über die Willensfreiheit nun gründet der Verfasser seine Verwerfung der Todesstrafe. Seine Argumentation ist folgende:

„Frei", d. h. zurechnungsfähig ist nur der, welcher aus Pflichtgefühl handelt. Derjenige also, welchem das Pflichtgefühl (le sens moral) völlig mangelt, ist gänzlich unzurechnungsfähig.

Nun hat das Studium einer großen Anzahl von Criminalfällen den Verf. davon überzeugt, daß die großen Verbrecher des Pflichtgefühls ganz baar sind. Dieses Resultat leitet er namentlich daraus ab, daß die großen Verbrecher nach ihren Thaten keine wirkliche Reue zeigen. Ein Mensch der Pflichtgefühl hat — sagt Despine — kann zwar sündigen, aber große Verbrechen, Grausamkeiten wie Mordthaten u. dgl. sind ihm unmöglich.

Kurz, jeder große Verbrecher ist im Augenblick seines Verbrechens unzurechnungsfähig, „moralisch verrückt". Denselben zu strafen im eigentlichen Sinne, wäre ebenso ungerecht als

es wäre, einen Geisteskranken zu strafen. Was die Criminalisten gewöhnlich als erschwerenden Umstand betrachten — Mangel an sittlichem Gefühl — Mangel an Reue — das will Despine eben als mildernden Umstand betrachtet wissen.

Was werden wir sagen zu dieser Argumentation? Wir finden dieselbe allerdings richtig. Der Verf. hätte sogar weiter gehen können. Nicht bloß die großen Verbrecher, nein jeder der sündigt, ist unzurechnungsfähig im Sinne des alten Criminalrechts.

Wahrheit wenigstens ist dieses: Wenn er auch Pflichtgefühl hat, gewiß ist, daß in dem Augenblick seiner Sünde sein Pflichtgefühl zu schwach war. Sonst würde er ja nicht gesündigt haben! Kurz der alte Begriff der Strafe und Zurechnungsfähigkeit bedürfen einer Correction.

Wir können also die Argumentation, kraft welcher Despine die Todesstrafe und andere barbarische Strafen verwirft, allerdings billigen. Wir bemerken aber, daß Despine weit schneller zu seinem Ziel hätte gelangen können. Er hat ja selbst erklärt, daß Rache unmoralisch ist, und daß die Gesellschaft kein Böses mit Bösem vergelten soll. Hiemit nun sind Todesstrafen u. s. w. ohne weiteres verurtheilt.

Unser Schluß lautet, daß die Psychologie naturelle Despine's nicht in allen Theilen streng wissenschaftlich ist. In dieser Hinsicht unterscheidet sie sich nicht von den meisten Büchern.

In gewissem Sinne jedoch gereicht ihr dieses nicht zum Schaden. Eine Schrift über Criminalfragen hat nur dann Chancen einer schnellen Wirkung, wenn der Inhalt sich den geläufigen Meinungen anpassen läßt. Was zu sehr über unseren gewöhnlichen Gedankenkreis hinausragt, wird von uns entweder gar nicht oder zu spät gewürdigt!

Dem Deutschen Leser sey Despine bestens empfohlen.

F. A. v. Hartsen.

Speculative Anthropologie, vom christlich-philosophischen Standpunkt dargestellt. Von Dr. Carl Werner. München 1870.

Die philosophische Thätigkeit hat sich in der letzten Zeit ganz besonders der Anthropologie zugewendet, und bereits eine höchst schätzbare Literatur hervorgebracht. Es hat diese Richtung der Philosophie verschiedene Ursachen; eine Hauptursache ist ihr Verhältniß zu der Naturwissenschaft sowohl im positiven, als auch negativen Sinne. Diese, sowie die historischen Wissenschaften in verschiedenen Gebieten, haben einen reichen Stoff und bedeutende Resultate der Anthropologie geliefert, und beide haben dieses Gebiet selbst zu ihrer Aufgabe gemacht, haben aber auch über ihren eignen Standpunkt hinausgehende Theorien und Schlüsse aufgestellt, über welche zu entscheiden die specifische Aufgabe der Philosophie ist. Diese war daher genöthigt auf sie einzugehen und sie einer Kritik zu unterwerfen. Die Frage, was ist der Mensch? hat die verschiedensten Antworten erhalten, und diese treiben nun wieder zur neuen Frage, was ist der Mensch?

Die vorliegende Schrift enthält einen historisch-kritischen Theil, der fast die Hälfte derselben ausmacht, in welchem die verschiedensten Leistungen uns vorgeführt werden. Es ist von besonderem Interesse die Stellung, welche ein Theologe, und namentlich ein katholischer Theologe zu dieser reichen Literatur einnimmt, welche Aufgabe er der Anthropologie vindicirt, und wie er sie ausführt.

Karl Werner hat sich als fruchtbarer Schriftsteller auf dem theologischen und philosophischen Gebiete ausgezeichnet und in beiden umfassende Gelehrsamkeit und philosophischen Geist gezeigt. Dabei ist seine Darstellung leicht und gewandt. Seine Schriften über Thomas von Aquino und seine Geschichte der katholischen Theologie charakterisiren ihn in beiden Eigenschaften.

Als Vorarbeiten zu der vorliegenden Schrift hat Werner eine Schrift über Wesen und Begriff der Menschenseele herausgegeben, von welcher bereits die dritte Auflage erschienen ist, gewiß ein Beweis von der Zeitgemäßheit seiner Aufgabe und

wieder eine Aufmunterung zur Herausgabe der vorliegenden Anthropologie. Die Einleitung zu dieser enthält eine historisch-kritische Darstellung der Leistungen der alten, mittelalterlichen und neueren Philosophie, die schon ein günstiges Vorurtheil für den Verfasser erweckt. Der Begriff des Menschen als kosmischen geistig-sittlichen und sich geschichtlich offenbarenden concreten Wesens bestimmt hier die Darstellung, und zwar in der Weise, daß der Mensch, als sichtbares Weltwesen betrachtet, die physiologische, als ethisch-religiöses Vernunftwesen die christlich-religiöse und als Geschichtswesen, auf jene beiden gestützt, die philosophische Anthropologie begründet. Nach diesen drei Seiten folgt nun die Entwicklungsgeschichte der physiologischen, religiös-christlichen und philosophischen Anthropologie, und diese letzte als vorchristliche, als patristisch-scholastische und neuzeitliche.

Die Unzulänglichkeit der mittelalterlichen Philosophie führt zur neuern. Werner hebt dieselbe in Bezug auf die Anthropologie hervor, und bemerkt namentlich, daß der Begriff der Persönlichkeit in den Mystikern des Mittelalters aufdämmere, aber auch nur dieses. Die speculative Scholastik habe eine Definition der Person, aber keinen Begriff der Persönlichkeit. Er sieht mit Recht in dem durch Cartesius entstandenen Dualismus einen Fortschritt, aber er bezeichnet auch wieder den Rückschritt in der Oscillation der nachscholastischen Philosophie zwischen Spiritualismus und empiristischem Naturalismus, Idealismus und sensualistischem Realismus, in welchen der speculative Begriff des Menschen völlig aus den Augen verloren worden sey. Dieses ist der Standpunkt der nun folgenden historisch-kritischen Darstellung des Verfassers, den er näher S. 70—75 erläutert. Werner sieht in Schelling die Ueberbrückung des in Cartesius entstandenen Dualismus, und so den Menschen wieder in die Mitte der Dinge gerückt S. 70. Allein den lebendigen Begriff des Menschen findet er doch nicht in der nachscholastischen Philosophie bis auf Kant und Hegel herab S. 78 f., obschon ihm in dem Dualismus und Spiritualismus das reine Geistesleben ausschließlich betont ist. Er sagt: „Bei dem hierdurch in den

Vordergrund gedrängten Dualismus von Vernunft und Sinnlichkeit stellt sich im anthropologischen Denken rein von selbst der Begriff des Herzens als vermittelnde Potenz hervor, dem unvermittelten Dualismus von Vernunft und Sinnlichkeit substituirte sich die lebendige Dreigliederung: Geist, Herz, Sinnlichkeit als Signatur des concreten Menschenwesens, dessen Mitte durch das Herz constituirt wird S. 79. Hierdurch wird der Ichgedanke auch concret bestimmt. Aber auch dieser wurde von Baader und Günther nicht genügend erkannt" S. 86 f.

Die Selbsterfassung des Menschen, wie sie S. 83 f. beschrieben wird, vollzieht sich durch die Seelenvermögen, und nicht durch das Wesen und Prinzip derselben. *Wir finden hier keine klare Unterscheidung des Selbst, der Selbstheit, Persönlichkeit, der Seele und des Geistes und keine Bestimmung der Selbsterfassung nach ihrem Unterschiede. Ob diesem Mangel in der positiven Darstellung später abgeholfen wird, muß sich zeigen.*

Allein nicht bloß um diese Seite, sondern auch um noch andere Bestimmungen handelt es sich hierbei; und dieses führt zum Begriffe der Anthropologie überhaupt ihrem Inhalt und ihrer Form nach. Sie ist eine einzelne Disciplin im System der Philosophie, das ja auch vom Menschen handelt. In welcher Beziehung handelt sie vom Menschen? Sie handelt vom Menschen als solchem, insoweit er Mensch ist. Sie hat daher die Frage zu beantworten, was ist der Mensch als solcher, das ihn zum Menschen macht, oder seinem Begriffe nach? welches ist seine specifische Natur, die ihn als Menschen bestimmt, und die ihn von andern Wesen seinem Begriffe nach unterscheidet, und die ihm nicht fehlen darf ohne seinen Begriff aufzuheben? Dieses ist daher eine eng begrenzte Aufgabe, deren Gebiet zwischen die Naturphilosophie und die Religionsphilosophie, Ethik, Aesthetik u. s. w. fällt, und zeigt, wie sich der Mensch von der Natur unterscheidet durch sein specifisches Wesen, und wie in diesem sein religiöses, sittliches, wissenschaftliches, künstlerisches Leben

als sein Welt- und Lebenszweck begründet ist. Diese Gebiete fallen also außer die Anthropologie, in sie nur die Organisation, Kräfte, Formen und Bestimmung für jene. In diesem Sinne hat die Anthropologie die Frage, was ist der Mensch? zu beantworten. Ist die Antwort nun: er ist ein sinnlich-geistiges, Natur- und Geistes-Wesen, so fragt sich weiter, welches sind die Prinzipien desselben? Man antwortet: das Naturprinzip, die Seele und der Geist, und so sagt man: der Mensch als Mensch besteht aus Leib, Seele und Geist. Allein diese sind ja drei, die Eins, Ein Wesen Eine Individualität ausmachen. Aus und in diesen bestehen jene; diese aber aus und in sich selbst und sind der eigentliche Selbstbestand, das man Wesen nennt. Dieses ist die reale Einheit von Leib, Seele und Geist. Um die Realität, Inhaltsbestimmung dieser Einheit als Einheit ihrer selbst, Selbstheit handelt es sich nun. Denn durch sie ist sie erst reale Einheit jener Dreiheit von Leib, Seele und Geist, und diese sind Eins. Sie hat als Selbstheit Realität an und für sich und durch sie Bestand oder sie ist Substanz, aber bestimmte und so Individualität, Persönlichkeit, Subjectivität und Ichheit.

In diesen Formen hat sich das menschliche Wesen in der Geschichte der neuern Philosophie entwickelt, und zwar in Cartesius als Substanz, in Leibnitz als Individualität und Persönlichkeit, in Kant als Subjectivität, in Fichte als Ichheit.

Allein die Substanz war hier bei dem Idealismus dieser Systeme nur logische Substanz und daher keine reale Einheit ihrer selbst, und hatte daher auch keine Selbstvermittlung, und so keinen Selbstbestand an und für sich. Sie war nur Einheit ihrer Theile, ihrer Vorstellungen u. s. w. Daher hielt man auch das reine Ich, als inhalts- und formleer, für eine bloße Abstraction. Diese ist es auch genau, und nichts weiter. Anstatt nun aus dem Idealismus herauszutreten, und zur realen Wesensbestimmung fortzugehen, und so den wahren, realen Begriff der Selbstheit zu gewinnen, blieb die Substanz ein unbekanntes und unerkanntes Ding an sich.

In dem menschlichen Wesen als Substanz ist eine doppelte Realität enthalten, eine subjectiv- und objectiv-reale, welche in der Individualität und Persönlichkeit noch nicht in ihrem wahren Unterschied hervortrat, und als sie in der Subjectivität und Ichheit hervortrat bei Kant und Fichte, war sie keine wahre Form. Kamen in Cartesius und Leibnitz die Subjectivität und Ichheit noch nicht zu ihrem Rechte und vor der objectiven Realität die subjective nicht zur Geltung, so tritt nun das Umgekehrte ein: die subjective Realität verschlang die objective völlig.

Diese Phänomenologie des menschlichen Wesens hätte zur Ontologie und Metaphysik desselben führen sollen, führte aber bis jetzt nicht dazu. Ich spreche dieses als ein entscheidendes Problem der Philosophie aus. Schon Schelling sagt: Probleme zu schaffen sey schon von Bedeutung. Es soll aber auch an seine Lösung gehen, und es ist schon der Anfang von mir gemacht worden.

Wenn wir nun fragen, was ist der Mensch? so antworten wir: sein Wesen ist die Selbstheit in der obigen Bestimmung, die Erscheinung desselben ist seine Natur, in welcher die Selbstheit in dauernder Bestimmtheit existirt in der Form des Leibes, der Seele und des Geistes, und diese sind die Prinzipien für ihre Grundvermögen, der physischen, seelischen und geistigen, und haben so die Physiologie, Psychologie und Pneumatologie zu begründen.

Dieses ist nun das Wesen des Menschen, wie es Inhalt der Anthropologie ist, die aber dann physische, psychische und pneumatische Anthropologie ist. Man hat früher als Anthropologie die Lehre vom leiblichen Wesen des Menschen bezeichnet, später hat sich ihr Gebiet zu den Naturbestimmtheiten erweitert. Man kann diese auf das Entstehen, Bestehen und die natürliche Veränderung des Menschen sich erstreckend nehmen, und den Inhalt derselben die physische Anthropologie nennen. So fasse ich sie auf, und lasse dann die psychische und pneumatische Anthropologie auf sie folgen.

Hiernach ist nun nur die subjective Realität des mensch-

lichen Wesens der Inhalt der Anthropologie, und der objectiv-reale fällt in die weitern Disciplinen der Philosophie.

Diese Begrenzung des Gebietes halte ich für entscheidend, und für die wahren Verhältnisse der Sache, und den so begrenzten Begriff dieses Gebietes für den einzig richtigen Maaßstab der Beurtheilung dieses Zweiges der Literatur, nicht aber einen anderen, sey er ein religiöser oder ethischer Inhalt.

Hiernach darf das menschliche Wesen keine abstracte Einheit, nicht schlechthin einfach seyn, da eine Substanz als ein Atom, sich nicht individualisiren und als Individualität erscheinen kann. Sie muß vielmehr die objective und subjective Realität in sich tragen, und als Individualität in noch ungetheilter, ununterschiedener Einheit erscheinen und sich in keine weiteren Formen entwickeln und vollenden. Durch das so bestimmte Wesen muß die Natur desselben begründet werden, das Naturprinzip, die Seele und der Geist. Diese schöpfen ihre Substanzialität aus ihrem Wesen. Identificirt man dieses mit seiner Natur, so fehlt diesem die Realität und Substanzialität, und zugleich die gemeinsame Natur und das reale Band, die reale Verbindung zwischen Leib, Seele und Geist. Es entstehen Monismus und Dualismus zwischen Natur und Geist, Leib und Seele, und endlich zwischen Seele und Geist. Die Folgen sind Materialismus, Naturalismus, Sensualismus, Spiritualismus. Seele und Geist erscheinen in ihren Grundvermögen, der subjectiv-realen Natur des Wesens, dem Erkenntniß-, Gefühls- und Begehrungsvermögen, welche miteinander verbunden und in Einheit zusammenwirken und zwar in ihren niederen, höhern und höchsten Formen.

Auch hier giebt es falsche Richtungen, die aus Mangel einer realen Einheit entweder nur in Trennung oder Confundirung bestehen, und so als Dualismus und Monismus erscheinen. Ebenso giebt es hierbei einen psychologischen Realismus und Idealismus, wie es einen ontologischen und metaphysischen giebt, welche entstehen, wenn man statt das objectiv- und subjectiv-reale Wesen mit einander gehörig zu verbinden und in

Einheit zu bringen, entweder beide trennt oder confundirt, womit man in Objectivismus und Subjectivismus verfällt. Der Dualismus der Seele und des Geistes hat auch einen Dualismus der Grundvermögen derselben zur Folge. Die Seele ist alsdann nur sinnlich-geistige, nicht geistige oder geistig-sinnliche Seele, und hat nur die sinnlich-empirische Welt zu ihrem Object und Inhalt, und ist nicht zum idealen Wesen der Dinge gelangt. Der Geist aber im Gegensatze und Dualismus zur sinnlich-geistigen Seele erzeugt einseitigen Realismus, Mysticismus und Theosophie. Dort ist eine einseitige Verweltlichung, hier eine einseitige Vergöttlichung, Vergottung die Folge. Es ist dieses ein Dualismus des Natürlichen und Uebernatürlichen, der Immanenz und Transscendenz Gottes, welcher näher als Pantheismus und abstracter Supernaturalismus erscheint.

Der wahre Begriff des Menschen nach dem Wesen und der Natur desselben, wie er Inhalt der Anthropologie als der Lehre vom subjectiv-realen Wesen ist, erscheint so in der falschen, einseitigen Auffassung verkehrt in den gedachten Irrthümern. So ist er auch der Maaßstab zur Beurtheilung der bisherigen Geschichte dieser Wissenschaft.

Da Werner nun das Wesen des Menschen nicht in dieser Weise bestimmt hat, so hat er auch diese Bestimmung nicht zu seinem Maaßstabe der Beurtheilung gemacht. Indessen ist auf das rühmlichste anzuerkennen, daß er eine viel umfassende und vielseitige Darstellung der Leistungen auf diesem Gebiete der deutschen Philosophie und Literatur überhaupt giebt. Besonders ist es die Anthropologie der Schelling'schen Schule, in die er eingeht. Nachdem er Herder als Vorläufer dieser Philosophie betrachtet hat, folgen dann Steffens, Schubert, Beraz, Ennemoser, wobei er auch auf Baader und die neuere katholische Münchner Schule, die sich besonders an Görres anschloß, kommt. Ueber Görres' Mystik hat Werner in einer andern Schrift referirt. Baader hätte eine mehr eingehende Würdigung verdient. Werner bemerkt S. 91. 92 richtig, daß Baader im Gegegensatze zu dem von Natur und Religion sich isolirenden

psychologisch-ethischen Pragmatismus des Kantischen Anthropologismus die ewige Bedeutung der Natur und Religion für das Menschheitsdaseyn und die tiefer gehende Menschenkunde zur Geltung zu bringen gesucht, aber erst durch die Schelling'sche Schule die speculative Begründung erhalten habe. Wie Werner in der oben angeführten Stelle Grundmängel der anthropologischen Leistungen richtig angiebt, so hat er auch Hauptmängel der Naturphilosophie, wie sie in der gedachten Schule erscheinen, aufgezeigt. Ganz bezeichnend ist das Urtheil über Steffens' Anthropologie. Er sagt S. 92: „Der Hauptmangel ist, daß die Idee der menschlichen Persönlichkeit nur vom naturphilosophisch-kosmischen und vom religiösen Standpunkt, nicht aber nach dem, was die menschliche Persönlichkeit an sich selbst und nach ihrem innersten, eigensten Wesen ist, entwickelt wird. Der innerste Wesensgrund derselben wird nicht aufgedeckt, ihr immanentes Selbstleben nicht entwickelt"

Die religionsphilosophische Darstellung der Anthropologen leitet Werner in die sociale und geschichtliche Anthropologie, und hier bespricht er eine geistvolle Schrift über die Ungleichheit der menschlichen Racen von Gobineau mit guter Kritik. Hiermit ist das Gebiet der Ethnographie und Ethnognosie betreten, in welchem Vollgraff die Naturphilosophie in Ethnologie umsetzte, auf Oken's Naturphilosophie fußend S. 139 f. Die Darstellung geht nun auf die Leistungen in diesem Felde in England durch Prichard, und die in Deutschland durch Berghaus, Waitz, Perty, über und zeigt, wie diese Untersuchungen in das Gebiet der ethnographischen Culturgeschichte führen, wo die Werke von Klemm und Waitz ihre Stelle haben. Von hier wird zur neuesten Sprachforschung übergegangen, und Pott's, Steinthal's, Max Müller's, Wedewer's Leistungen übersichtlich angegeben. Der Verfasser zeigt hier seine vielfache Belesenheit und umsichtige Orientirung. Auch auf die neuesten geologischen Forschungen geht er näher ein, um namentlich das Alter des Menschengeschlechts und dessen Abstammungsverhältniß zu ermitteln. Wir finden hier recht gute Bemerkungen über die gedachten Forschungen.

Nach der Darstellung der auf der Grundlage der Schelling'schen Philosophie erwachsenen Schriften über die Anthropologie, geht Werner auf die neuesten naturwissenschaftlichen Leistungen von Herbart's Schule über. Es werden dann Lotze's, Fichte's Schriften besprochen und hierbei Ulrici erwähnt, ohne jedoch auf dessen Leistungen, wie doch hätte geschehen sollen, da bei ihm namentlich auch das religiöse Element den Mittelpunkt bildet, näher einzugehen. Ueber meine Leistungen kömmt Werner später bei seiner eignen Darstellung S. 211 ff. zu sprechen. Auf die umfassende und verdienstvolle Einleitung folgt das System der speculativen Anthropologie in drei Theilen: der erste die kosmisch-physikalische, der zweite die physisch-ethische, der dritte die pragmatische Anthropologie enthaltend. In dieser Darstellung sucht nun der Verf. über die Mängel und Irrthümer der bisherigen Anthropologie hinauszugehen, und so einen wesentlichen Fortschritt in diesem Gebiete zu begründen. Wie weit dieses ihm gelungen sey, ist vor Allem die Frage. Er vermißt 1) den richtigen vollständigen Begriff des Menschen. Er ist ihm entweder zu eng bestimmt, weil er nur einzelne Theile des Menschen enthalte, oder er findet die verschiedenen Theile nicht gehörig zu einem Ganzen verbunden. Ich stimme ihm hierin im Allgemeinen bei, finde aber seine eigne Bestimmung des Begriffs zu weit, weil er nicht streng genug die objective und subjective Realität des menschlichen Wesens unterscheidet und beide in das Gebiet der Anthropologie zieht. Er vermißt bei Andern den religiösen und sittlichen Inhalt. Allein dieser gehört gar nicht in die Anthropologie, sondern nur die Anlage und Bestimmung des Menschen durch sie hierzu. Diese vermisse ich aber auch in den bisherigen Darstellungen, welchen das Wesen des Geistes und der geistigen Seele im strengen Sinne fehlt, und die daher die Ideen nicht zu ihrem Rechte kommen lassen, mithin auch nicht die Ideen der Religion und Sittlichkeit. Wenn daher Werner sie empiristisch nennt, so hat er Recht, aber nicht aus dem Grunde, den er angiebt. Auch bei ihm vermisse ich die Bestimmung des Geistes und dessen Auf-

gabe. Der Dualismus zwischen Seele und Geist in der alten Philosophie hat sich durch das Mittelalter und die Neuzeit fortgepflanzt bis auf unsere Zeit, und hat den spiritualistischen Gottesbegriff von einem abstracten oder reinen Geist, den Dualismus der sinnlich-realen, empirischen und geistig-idealen Welt und deren Geschichte, kurz den Dualismus des Natürlichen und Uebernatürlichen in allen Gebieten der Wirklichkeit zur Folge gehabt. Dieser zeigt sich erst recht auf dem religiösen und sittlichen Gebiete. Wie in der alten Philosophie ein unüberwindbarer Dualismus zwischen Idee und sinnlicher Wirklichkeit oder, wie man es nannte, zwischen Himmel und Erde besteht, der die irdische Welt zu keiner Vollendung, Vollkommenheit gelangen läßt; so hat sich derselbe in die folgenden Zeiten fortgepflanzt und zwar nicht bloß in der Theologie, sondern auch Philosophie. Auch unsere heutigen Anthropologen sehen dieses irdische Leben nur als ein Phänomenales an, und kennen nur eine sinnlich-empirische Raumzeitlichkeit. Weil sie nicht von dem Idealen ausgehen, können sie auch die Sinnenwelt und den Menschen ihr nicht zugehen lassen. Wie dieselben den Dualismus zwischen Seele und Geist durch die Theosophie überbrücken wollen, so machen auch die Theologen, anstatt zum Geist und von diesem zu Gott überzugehen, den Uebergang gleich zu diesem, und sind so nicht im Stande Idee und Wirklichkeit, Gott und Welt wahrhaft zu vereinigen, weil ihnen die gemeinsame Natur zu dieser Verbindung fehlt.

Von diesen Theologen kann ich nun Werner nicht ausnehmen, so viel Vortreffliches dessen Schrift auch sonst in dieser Beziehung enthält, wie wir sehen werden.

Es vermißt Werner 2) in der bisherigen Anthropologie den Grundbegriff vom Menschen, den Begriff der Persönlichkeit in richtiger Bestimmung, und es ist eine der vorzüglichsten Seiten seiner Schrift nicht bloß diesen Mangel erkannt, sondern auch Hand an die Beseitigung desselben gelegt zu haben. Er begegnet mir hierin am meisten in meinen eignen Bestrebungen, die er auch S. 211 ff. hervorhebt. Der Verfasser befolgt hier

zur Bestimmung des menschlichen Wesens den phänomenologischen Weg. Er geht von dem Leibe zur Seele fort, und zeigt wie sich diese durch das Welt- und Gottesbewußtseyn zum Selbstbewußtseyn vermittelt. Dieses Letzte hat ihm nun seinen tiefsten Grund im Selbst, der Selbstheit, dem Ich S. 204 ff. Es ist ihm dieses erst der innerste Mensch: „Persönlichkeit im allgemeinsten Sinne" ist Selbstdarstellung der bewußten Ichheit. Ichheit bedeutet ein des Selbstdenkens und Selbstwollens fähiges Seyendes. Das geistige Selbstseyn des Menschen besteht in dem Sichselbstsetzen, und dieses ist so zu sagen Selbsthervorbringung der seelischen Ichheit, die sich im Ichgedanken bezeugt" S. 208 f. Allein um die Vollziehung dieses Acts des Selbstseyns, Selbstsetzens, der Selbsthervorbringung handelt es sich. Es ist hiermit die Form, das reine, nur das Selbst unmittelbar zum Inhalt und Object habende Selbstbewußtseyn von jeder anderen wesentlich verschieden. Diese finde ich aber bei Werner nicht vollzogen, sondern nur vorausgesetzt. Es handelt sich das reine Wesen, den reinen Selbstbestand desselben zu setzen, durch welchen erst alles weitere, zunächst die Natur desselben Bestand gewinnt. Ich habe mich schon oben hierüber näher ausgesprochen, und Werner hat meine Ansichten, die ich an verschiedenen Orten zu begründen gesucht habe, S. 211 — 13 angeführt. Wenn er nun noch nicht hierüber das gehörige Verständniß hat, so mag wohl der Mangel einer vollständigen Ausführung derselben von meiner Seite die Schuld tragen.

Wenn der populäre Sprachgebrauch die Begriffsbestimmung des Menschen nach seinem Wesen und seiner Natur und deren Verhältniß zu einander nicht gehörig unterscheidet, und beide coordinirt, während sie im Verhältniß der Subordination stehen, so hat dagegen die Wissenschaft die Sache strenger zu nehmen. Es ist freilich bis jetzt noch kein rechter Versuch hierzu von Andern gemacht worden.

Das Dritte in der Begriffsbestimmung des Menschen sind die Grundvermögen desselben, welche aus ihren nächsten Prinzipien, der Seele und dem Geiste abzuleiten sind. Sind diese

nicht substanziell durch das Wesen begründet, so haben auch die sogenannten Grundvermögen desselben keinen substanziellen Werth, und sind bloße Abstractionen.

Hier nun bei dem Erkenntniß-, Gefühls- und Begehrungsvermögen vermißt Werner nicht diese Begründung in der bisherigen Anthropologie und Psychologie, wohl aber das richtige Verhältniß derselben zu einander, namentlich ist ihm die Bedeutung des Gefühls, des Herzens als Grundvermögens nicht gehörig bestimmt, und auch die intellectuelle Thätigkeit von ihm nicht abgeleitet.

Gehen wir nun auf die eigne Darstellung Werner's über. Schon in seiner frühern Schrift über Wesen und Begriff der Menschenseele ist seine Grundansicht vom Menschen entwickelt. Er hat hier schon viele Schwächen der bisherigen Leistungen aufgedeckt und sich bemüht, durch seine Darstellung über sie hinauszugehen, und eine allseitige und vollständige Erfassung des menschlichen Wesens nach dessen sinnlichen und geistigen, selbstigen, weltlichen und göttlichen Seiten, nach seinen sinnlich-empirischen und idealen, nach seinen religiösen und sittlichen Verhältnissen zu gewinnen gesucht. Besonders lag ihm am Herzen die Grundbestimmung dieses menschlichen Wesens aufzufinden und sie zu begründen. Dieses zeigt schon die Aufschrift über das Wesen und den Begriff der Menschenseele. Er hat hier einen richtigen Blick in die bisherigen Mängel und Irrthümer geoffenbart.

Wir finden in der vorliegenden speculativen Anthropologie die Ausführung jener Ansichten, und mit welchem Ernste er sie unternimmt, zeigt seine umfassende 176 Seiten lange Einleitung, welche oben schon gewürdigt worden ist nach ihrem Verdienst.

Gleich im Anfange des Systems der speculativen Anthropologie stellt er den Wesensbegriff des Menschen in den Vordergrund und sagt von ihm: „der Mensch ist eine persönliche Wesenheit, und weiß sich als Person und persönliche Selbstheit kraft des in seinem geistigen Leben und Streben, Denken und

Fühlen allenthalben durchschlagenden Selbstgedankens, darauf ein unmittelbares Wissen um sich selbst und Innewerden seiner Selbst als bewußten und selbstbewußten Subjekts aller seiner Gedanken und Gefühle, Begehrungen, Entschließungen gestützt ist. Persönlichkeit ist Selbstdarstellung der bewußten Ichheit. Ichheit bedeutet ein des Selbstdenkens und Selbstwollens fähiges Seyendes" S. 206—8. „Als dieses setzt es sich und diese geistige Selbstsetzung ist eine geistige Selbsthervorbringung der seelischen Ichheit. Aber nicht dieser, die Acte und Zustände der Seele begleitende Ichgedanke, sondern die Bethätigung des seelischen Ich als Selbstmacht ist es, wodurch und worin das seelische Ich sich selber, sich geistig gleichsam wiedersetzt" S. 209.

Mit Recht wird der Ichgedanke als ein unmittelbares Wissen um sich selbst als des selbstbewußten Subjects aller seiner Gedanken, Gefühle bestimmt, mithin das reine Selbstbewußtseyn von dem durch es begründeten realen, nämlich seiner übrigen Gedanken, Gefühle u. s. w. unterschieden. Hiermit ist eben das menschliche Wesen als das, was aus, durch und in sich selbst besteht, und so Selbstbestand und Selbstständigkeit, Substanzialität hat, bestimmt. Es ist so die Selbstheit als Einheit ihrer selbst, und mithin als das Ganze, als Ganzheit oder als die ganze Selbstheit unmittelbar gesetzt.

Diese Bestimmungen drücken nur die Begriffe der Substanz, Individualität, Persönlichkeit, Subjectivität und Ichheit aus, nicht aber die Seele oder den Geist, welche als correlate Begriffe nur Theilbestimmungen der Natur des Wesens sind. So sagt man: der Mensch besteht aus Leib, Seele und Geist. Der Geist bezieht sich auf die Natur und die Seele, und deshalb bestehen sie nicht aus, durch und in sich, oder sind keine reinen Wesensbestimmungen, sondern aus, durch und in dem Wesen. Dieses besteht aber nur aus, durch und in sich selbst, und nicht durch und in der Seele oder den Geiste. In den Begriffen Substanz, Individuatität, Persönlichkeit ist aber das Wesen noch nicht in seiner objectiven und subjectiven Realität unterschieden bestimmt, was erst in dem Begriffe der Subjectivität

geschieht. In dieser tritt nun die Subjectivität und Objectivität in ihrem Unterschiede und in ihrer Verschiedenheit, nämlich die letzte als subjectiv- und objectiv-reale hervor. Die subjectiv-reale, als Subjectobjectivität bestimmt, ist der Begriff der reinen Selbstheit, des reinen Selbstbewußtseyns, welches dann der Begriff des reinen Ich ist. Eine objective Realität im Unterschied von der subjectiven giebt es erst, wenn sich die Persönlichkeit als Subjectivität erfaßt. Dieses kann sie aber nur durch die Setzung ihres eignen, mithin subjectiv-realen Inhalts, welcher eben das reine Wesen in der Form der reinen Reflexion in sich selbst oder der subjectiven Objectivität ist. Nur durch diese giebt es eine objectiv-reale Objectivität, was man auch so ausgedrückt hat: ohne Subjectivität giebt es keine Objectivität. Allein jene ist ja erst zu setzen durch Selbstobjectivirung und Erfassung in ihr und durch sie. So entsteht der Begriff des Ich, der Ichheit, und zwar der subjectiv- und objectiv-realen. Diese tritt zunächst, wie die Subjectivität und Objectivität als Gegensatz hervor, und erscheint als Ich und Nichtich. Dieses drückt aus, daß alle Realität nur ist oder zur Erscheinung kömmt und gesetzt wird als solche durch das subjectiv-reale Ich. Allein alsdann muß sich dieses erst selbst realisiren oder setzen. Wie es keine Licht- und Tonwelt gäbe ohne Auge und Ohr und die Perception durch sie, so gäbe es auch keine Innen- und Außenwelt, wenn es nicht Seelen- und Geistessinne gäbe, die sie offenbarten. Sie wäre ein Nichtich ohne das Subject, welches sich selbst durch diese Sinne offenbar wird, sich selbst als Subject-Object erfaßt und durch sich jeden andern Inhalt als solchen zur Erscheinung bringt und offenbart.

Diese Begriffe des reinen menschlichen Wesens haben sich in der Geschichte der neuern Philosophie in abstract-logischer Form entwickelt. Der Begriff des realen Wesens fehlte bei dem logischen Idealismus der neuern Philosophie gänzlich. Die Substanz ist an sich inhaltsleer und das Abstract-Allgemeine, das erst im Besondern seine Inhaltsbestimmung hat, und kein eignes Bestehen, keinen realen Bestand aus, durch und in sich

selbst hat. So ist die Subjectivität Kant's und die Ichheit Fichte's die abstracte Allgemeinheit, welche nur in der Besonderheit ihre Bestimmungen hat, und so auch keine Einheit selbst an und für sich ist. Daher reflectirt sich bei Kant auch nur das Ich aus seinen Vorstellungen in sich und ist nur durch sie in sich, und begleitet sie daher auch nur, und ebenso kehrt auch das reine Ich Fichte's nur in sich selbst durch seine Vorstellungen zurück. Man hat mit Recht dieses reine Ich für eine bloße Abstraction erklärt. Die folgende Philosophie hat mit dieser falschen Lösung des Problems dieses selbst aufgegeben. Die Anthropologie und Psychologie als eine empirische Wissenschaft verweist dasselbe an die Erkenntnißlehre und Metaphysik, und nimmt Seele und Geist als gegebene Begriffe an, ohne sich um ihr Wesen und — Substanzialität zu kümmern. So liegt die Sache bis jetzt. Deshalb ist es sehr anerkennenswerth, daß Werner auf die Sache eingeht. Die ausgeführte Begründung des Ich findet sich in meiner Erkenntnißlehre in dem Abschnitt über das subjectiv-reale Wissen.

Was nun die Natur des menschlichen Wesens, die Seele und den Geist betrifft, so finde ich bei allem Streben Werner's, den Geist in seiner idealen Wesenheit zu bestimmen, ihn doch nicht genügend bestimmt. Wie er die reinen Wesensbestimmungen nicht von denen der Natur des Wesens richtig unterscheidet, Seele und Geist von jenen ableitet und sie ihnen subordinirt; so unterscheidet er auch Seele und Geist, als die Prinzipien ihrer Grundvermögen, nicht gehörig von diesen, und coordinirt sie sogar, wenn er den Geist als Intelligenz neben das Herz und den Willen stellt, und sie in ihrer Vereinigung den vollkommnen Menschen in dieser Sphäre bilden läßt. „Herz, Geist, Wille sind, sagt er S. 278, die Eine Seele nach den drei verschiedenen Arten ihrer Sammlung in sich selber; sie sind die drei auseinander sich entwickelnden und sich wechselseitig bedingenden Existenzmodi des concreten Selbstlebens der Seele." Aus dieser Entwicklung soll nach S. 221 der Geistmensch hervorgehen. Diese Geistigkeit bezeichnet er auch S. 288 „als Selb-

stigkeit eines unstofflichen Seyns, das sie vom Thier unterscheidet, was das Denken, das sich selbst Denken, und das Vermögen das Uebersinnliche zu erkennen ist" S. 287. 289.

Die Formen des menschlichen Wesens an sich bis zur concreten Ichheit sind eine sich fortwährend steigernde Vertiefung und durch sie Erweiterung dieses Wesens in sich selbst, durch welche auch verschiedene Formen der Raumzeitlichkeit entstehen. Es wächst damit auch die Concentration des Wesens und die einende Macht, die Macht der Selbstbestimmung und Freiheit desselben. Alles dieses offenbart sich in der Natur des Wesens, und vor Allem in den Prinzipien desselben, dem Naturprinzip, der Seele und dem Geiste. Sie können sich daher auch immer tiefere und umfassendere Natur=, Leibes=, Seelen= und Geisteskräfte erzeugen, mit ihnen immer tiefer und umfassender wirken und sich so auch immer tiefer und umfassender mit der Welt und Gott verbinden.

Hiernach giebt es sich steigernde Natur= und Leibes=, Seelen= und Geisteskräfte und Formen, und ihnen entsprechend ein sinnliches, sinnlich=geistiges und geistiges Leben. Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft begründen die Vermögen für die sinnlich=empirische Erscheinung und deren Nationalität, als Bestimmung des sinnlich=empirischen — und für die Erscheinung und Bestimmung des idealen Wesens der Dinge. So vertieft und erweitert sich das Erkenntniß=, Gefühls= und Begehrungsvermögen in einem sich steigernden Stufenbau.

Die sinnlich=geistige Seele wird in den Geist erhoben und erhält Antheil an dessen Wesen und Vollkommenheit, und der Geist erscheint und entwickelt sich durch sie. Der Geist offenbart sich durch die Vernunft und deren Kräfte des Erkennens, Fühlens und Wollens. Sie sind nicht nur die höchsten idealen Kräfte, sondern sie sind auch, da die Vernunft das Vermögen der Einheit, Ganzheit, Totalität ist, am innigsten miteinander zu einem Ganzen verbunden und wirken sich ergänzend zusammen.

Die höchsten Formen des menschlichen Wesens erzeugen

auch die höchsten Formen seiner Natur, mithin den Geist und dessen Kräfte und Formen. Daher ist das Erkenntnißvermögen desselben oder die theoretische Vernunft nicht bloß das tiefste und umfassendste, sondern auch das evidendbarste Vermögen, und hat die höchsten Formen der Gewißheit und Wahrheit. Es sind die Formen der Subjectivität und Ichheit, welche im Geiste und der Vernunft sich offenbaren. Daher hat der Geist auch mit der tiefsten und umfassendsten Receptivität, in welcher er als Vernunft das Uebernatürliche, Ideale, Göttliche, Gott vernimmt (Vernunft von Vernehmen), auch die tiefste und umfassendste Spontaneität, Activität, Selbstbestimmungsmacht und Freiheit. Die höchste Form der Selbstheit offenbart sich hier in allen ihren Formen. Daher tritt die ideale Anschauung, übersinnliche Wahrnehmung des Geistes auch in die Vermittlung und vermittelte Erkenntniß des Verstandes, und dieser erscheint alsdann als vernünftiger Verstand, Verstand der Vernunft, und es entsteht so die ideale Rationalität. Diese hat die Ideen als solche zu begründen und zu bewahrheiten, und daher vor Allem die Idee der Wahrheit, die, nach Spinoza's Ausspruch, das sich selbst und die Finsterniß erleuchtende Licht, der Richter ihrer selbst und des Falschen ist. Hier entfaltet das menschliche Wesen im Geiste seine höchste Macht und Freiheit, Selbstständigkeit in theoretischer und praktischer Hinsicht. Denn auch das Gefühl, Gemüth und der Wille nehmen Antheil an der Selbstgewißheit und Freiheit der theoretischen Vernunft, und das Gewissen erhält hier seine Begründung und Wahrheit. Die theoretische Vernunft erweist sich hiermit als ethisch-praktisch.

In diesem Sinne ist die Anthropologie in ihrer höchsten Form die Grundlage und Voraussetzung der Religionsphilosophie, wie auch der übrigen Wissenschaften, welche die Ideen zum Inhalte haben, also der Aesthetik, Ethik und Philosophie der Geschichte.

Hiermit habe ich zeigen wollen, worin ich mit Werner übereinstimme und von ihm verschieden die Aufgabe der Anthropologie auffasse. Er hat ohne Zweifel derselben auch ein hohes

Ziel gesteckt, und demselben in der Ausführung zugestrebt. Er hat im ersten Theile den Menschen als kosmisches Wesen in dessen Hoheit und Würde als Mikrokosmos und Ebenbild Gottes dargestellt, obschon ich hier manche seiner rein theologischen Ansichten, welche theils eine zu niedere, theils zu hohe Schätzung des Menschen enthalten, mir nicht aneignen kann. Das Kopernikanische Weltsystem hat unserm Planeten und den auf ihm wohnenden höchsten Wesen eine bescheidene Stellung zum Weltganzen angewiesen, und den Ausdruck Welt für Erde nicht gelten lassen. Kant hat diese Ansicht bestätigen wollen. Werner giebt S. 213 ff. eine sehr schöne Darstellung von der Bedeutung des Menschen in dem Weltall. „Er ist als Ebenbild Gottes der Inbegriff von Allem, was das Urbild auf absolute Weise besitzt, um es in wirklicher Weise zu besitzen und zu offenbaren. Er hat schon in seinem Leibe die Formen aller sichtbaren Dinge. Aber auch die übersinnliche Welt als Vorbild der himmlischen Ordnung faßt er, und postulirt die Einrückung in den ewigen Ort der göttlichen Ideen, um durch sie die Dinge zu erkennen, wie Gott sie erkennt, und sich den geistigen Besitz alles dessen zu verschaffen, was man zu denken fähig ist. Er muß auch die Möglichkeit in sich tragen zu der Erfüllbarkeit dieses Begehrens, und zwar als eine seinem Wesen von Grund aus eignende Möglichkeit" S. 216 f. Allein die Verwirklichung derselben ist hier auf Erden doch unmöglich, und soll ins Jenseits fallen. Denn er vermag nur die Spiegelung und Abschattungen der übersinnlichen Welt zu erkennen S. 216. Dieses ist auch der Grund, weshalb bei Werner der menschliche Geist in seinem Wesen und Wirken hier auf Erden nicht zu seinem vollen Rechte kommt. Es erscheint uns hier ein Dualismus, welcher in der hellenischen Philosophie bei Platon und Aristoteles zwischen Himmel und Erde zuerst hervorgetreten ist, da aber die neue Zeit einen Welterlöser und somit eine Welterlösung und Vollendung lehrt, so sollte man diesen Dualismus für beseitigt, ja diese Beseitigung für gefordert halten. Soll denn die irdische Zeitlichkeit ihr Ziel nicht erreichen, das ihr doch vorliegt?

Daß dieses Ziel aber nur noch ein relatives, und ein weiteres Jenseits noch zu erstreben ist, soll und kann damit nicht ausgeschlossen seyn. Hier muß ich auf meine Schrift „die Idee Gottes" Bd. 2 über die relative und absolute Weltvollendung verweisen.

Was Werner der himmlischen Region und hier den Engeln als Vollkommenheit vindicirt, müßte auch, wie es S. 227 dargestellt wird, dem Menschen als Geist zukommen. Denn dieser producirt aus Anlaß des Erscheinenden aus sich selbst geistig, was nur die Engel vermögen sollen, und doch soll auch der menschliche Geist das Vermögen einer objectiven Erkenntniß der Dinge und zwar der der Wahrheit und des Uebersinnlichen, der Ideen besitzen S. 291 ff. Alsdann dürfte aber auch nicht dieses Erdenleben wegen der Verbindung der Seele mit dem Leibe eine Verhüllung dieses wahren Geistesmenschen seyn, wie es Werner ausdrücklich sagt, was nur ein anderer Ausdruck für die bloße „Spiegelung und Abschattung der übersinnlichen Welt" in der sinnlichen ist.

Es hängt diese Ansicht Werner's zusammen mit seinem Begriffe des Geistes als leibloses, nicht leibfreies Wesen S. 218, wie er auch die nach ihm höchsten Geisteswesen, die Engel ansieht; auch der absolute Geist soll zwar nach S. 219 die absolute Natur wie der absolute Geist seyn. Allein von einer Natur in Gott will er, wie Baader sie lehrt, nichts wissen. Ihm ist die Natur Gottes das Herz Gottes S. 86. Damit hängt auch sein Ausspruch zusammen, daß Alles Form habe, Gott aber selbst Form, absolute und absolut lebendige Form sey S. 214 f.

Wenn der Ausdruck Ebenbild Gottes vom Menschen gebraucht streng und im eigentlichen Sinne genommen wird, muß der Gottmensch als ein Wesen aufgefaßt werden, das seine Natur hervorbringt, und in ihr sich als lebendiger Gott offenbart. Diese Natur muß Natur im engern Sinne, Seele und Geist seyn, wenn das göttliche Wesen wirkliche Persönlichkeit seyn soll. Nur in diesem Falle ist auch eine wirkliche reale Einheit

der natürlichen und geistigen Welt, des menschlichen Leibes, der Seele und des Geistes möglich, und der Dualismus überwindbar. Das Wort Herz, Welt und Gottesherz braucht Werner in einem zu unbestimmten, weiten Sinne. Jedenfalls ist es aber erst die Erscheinung der göttlichen Natur, der Seele und des Geistes, und steht jener am nächsten, wie auch die Innigkeit und Innerlichkeit des Gemüths mit seelenvoll bezeichnet wird.

Im ersten Theile stellt Werner den Menschen als Mikrokosmos, Ebenbild und Gegenbild Gottes dar. Im zweiten giebt er die Grundkräfte desselben an, durch welche er seine Gottebenbildlichkeit in der Gegenbildlichkeit Gottes offenbart, und endlich die Objecte, auf welche sich seine Thätigkeit hierbei erstreckt: die eigne Selbstheit des Menschen, die Welt und Gott. Wir erhalten hier die Ethik in ihren Grundlehren mit tiefen, geistvollen Gedanken. Der dritte Theil stellt den Menschen in seiner zeitlich geschichtlichen Erscheinung, oder, wie der Verfasser sagt, in seinem concreten Zeitdaseyn dar.

Hier treten nun inhaltschwere Fragen der Philosophie der Geschichte hervor, die ich nur mehr berühren, als ausführlich in sie eingehen kann. Es handelt sich hier vor Allem um das Subject der Geschichte des Menschengeschlechts. Der Gattungsbegriff ist zu bestimmen gegen die einseitigen und falschen Ansichten der Zeit. Dieses ist um so schwieriger, als wir unsere Zeit in die sogenannte Naturgeschichte des Menschen tiefer und umfassender, als bisher geschehen konnte, eingehen und hier neues Licht in verschiedenen Gebieten des Wissens über die Sache verbreitet sehen. Der Kampf des Idealismus, Supernaturalismus mit dem Naturalismus kann nur durch ernstes Eingehen auf die von diesem an den Tag geförderten Thatsachen, und die daraus gezogenen Schlüsse geführt werden.

Werner hat schon in seiner Einleitung auf diesen Gegenstand seine ernsteste Aufmerksamkeit gerichtet. So sagt er S. 166 f.: „die naturwissenschaftliche Anthropologie gipfelt nach ihrer dermaligen Ausbildung in der Ethnologie, die aber zufolge

dessen, daß der Mensch nicht bloß Natur- und Sinnenwesen, sondern ebensosehr und noch weit mehr Geistwesen ist, sich nicht in Kreise der sogenannten naturwissenschaftlichen Forschungen abschließen kann, sondern auch auf die Offenbarung des geistigen Charakters der Menschennatur im menschlichen Gattungsleben zu achten hat." Hierzu rechnet er die Sprache, die vergleichende Sprachforschung. Die Geschichte der menschlichen Sprachentwicklung hängt ihm nach S. 395 aufs Innigste zusammen mit der Geschichte der menschlichen Culturentwicklung, und führt auf Religion, Sitte und deren Geschichte, denen er eine entscheidende Stimme bei Entscheidung dieser Fragen über die Einheit der Menschengattung und ihren Ursprung und deren Geschichte eingeräumt sehen will. Es kommt hier viel Treffliches, Tiefgedachtes in der Kritik und eignen Darstellung des Verfassers vor, welches alle Beachtung verdient. Von den dogmatischen Ansichten sehe ich hier ganz ab, welchen philosophischen Werth sie haben. Auch kann ich dem Verfasser in dessen mystischen Zeitbestimmungen der Menschheitsgeschichte nicht folgen.

Werner theilt hier Schubert's und Görres' geschichtsphilosophische Ansichten mit. Er fügt den Ansichten von Görres die seinigen in der Art bei, daß er S. 152 sagt, man habe jetzt bei veränderten Zeiten und Dingen nicht, wie Görres, sich mit wehmüthiger Sehnsucht in die Herrlichkeit vergangener Zeiten zu verstecken, sondern den Blick auf die Zukunft zu richten, in welcher eine neue Gestaltung der Dinge durch die Gegenwart sich erzeuge. Die Nationalitätsfrage und der Kampf der durch die Stammes-, Raçen-, Nationalitäts- und Religionsunterschiede bedingten Culturen der Völker sind es, durch welche sich diese neue Gestaltung erzeugen soll. Es ist dieses ein richtiger Gedanke, der durch Alles, was jetzt in der Literatur, im Leben und der Geschichte vorgeht, Bestätigung findet. Wie sich die Neuzeit durch Endeckungen ferner Welttheile und Erweiterung des Erdkreises und deren Bewohner auszeichnet, so treten auch die mündig gewordenen Cultur-Völker aus der Vormundschaft ihrer sie erziehenden Mutter zur Gründung ihres

eignen Hauses. Es entstand nun der Staat als selbstständige Macht, erhob sich zur Omnipotenz, und rief zum Kampfe gegen sie die Kirche, sowie die Völker überhaupt. Diese wollen aber selbstständig und frei aus ihrer Individualität ihr politisches und religiöses Leben begründen, und den Absolutismus in jeder Form beseitigen. Sie sind die lebendigen Subjecte, auf deren individuelle Natur, sich ihre politische und kirchliche Organisation auferbaut und die aus jener Natur ihre ideale Verjüngungskraft und ihr Leben schöpft, wenn diese Organisation zur leb- und geistlosen Maschine für die Büreaukratie wird. Diese gesunde Basis alles Lebens der Menschheit ist es, welche sich jetzt in allen Formen des Culturlebens geltend macht, und als die mächtige Reaction gegen ihre Unterdrückung erscheint und ein neues Culturleben erzeugen wird.

Es hat sich bei der Entstehung der Neuzeit der Schauplatz der Erde erweitert, neue Erdtheile haben auch neue Völker und neues Culturleben entdecken lassen. Zu ihnen hat die Dampfkraft jetzt in einer Weise die Wege gebahnt, daß wir in nähere Verbindung mit ihnen treten können.

So ist nun auch die Ethnologie in der Wissenschaft in den Vordergrund getreten, und beginnt eine neue Epoche. Es sind Zeitschriften für Völkerpsychologie und Ethnologie entstanden.

Auf dieses Gebiet hat Werner auch in vorliegender Schrift besonders sein Augenmerk gerichtet. Mit der richtigen Erkenntniß, was die Gegenwart erstrebt, hat er auch die richtigen Erkenntnißmittel gehörig beachtet.

Auf diese Zukunft, welche die Gegenwart anstrebt, und die Kämpfe die sie deshalb führt, habe ich schon vor beinahe dreißig Jahren, in meiner im Jahre 1843 herausgegebenen kleinen Schrift: „Reden über die gegenwärtige Krisis der Weltgeschichte und wie sie geworden ist“, namentlich am Schlusse nicht nur hingewiesen, sondern sie auch in näherer Bezeichnung vorausgesagt.

Die vorliegende Anthropologie müssen wir als eine sach-

und zeitgemäße Arbeit mit Freuden begrüßen, und ihre Verdienste anerkennen. Sie verdient eine volle Beachtung auch von den Philosophen, wenn sie auch mit vielen dogmatischen Ansichten des Verfassers nicht einverstanden seyn können. Es gereicht Werner zu besonderen Lobe, daß er die deutsche Literatur hier wohl benutzt, und sich auch sonst einen unbefangenen Standpunkt bewahrt hat. Er ist eine von hoher Idealität erfüllte, große Ziele mit Talent, vielseitigen Wissen und unermüdlichen Fleiße und Ausdauer verfolgende Natur, der uns noch manches Erfreuliche bringen wird. Das Interesse, welches das Publikum seiner frühern Schrift über Wesen und Begriff der Menschenseele geschenkt hat, wird sich bei der vorliegenden in noch höhern Maaße zeigen, und ihn zu neuer Thätigkeit ermunternd seyn.

Sengler.

Die Lehre Berkeley's.

Ein kurzes Schlußwort.

Prof. **Ueberweg** an Collyns Simon L. L. D.

Geehrtester Freund!

Erst am 13. Mai d. J. ist mir das erste Heft des 57. Bandes der Z. f. Philos. zu Gesicht gekommen, welches Ihre Antwort auf mein Sendschreiben an Sie enthielt. Ich danke Ihnen für die sehr eingehende, sorgsame und scharfe, wenn schon nicht durchweg von Mißverständnissen freie Erörterung meiner Doctrin. Zu den Mißverständnissen rechne ich u. A., daß Bilder „gegessen" werden könnten, da ja doch beim Essen ein realer Vorgang erfolgt, der sich auf die „Vorbilder" bezieht; auch sind nicht die Bilder als solche schwer (obschon die Druckempfindung an ihnen haftet), da die Schwere in realen Beziehungen der die Bilder bedingenden Dinge liegt. Aber ich glaube nicht, daß der Leser zu größerer Klarheit gelangen würde, wenn ich auf alle Einzelheiten zurückkommen wollte; diesem Zweck wird eine gedrängte, Ihre Entgegnungen implicite berücksichti-

gende Darlegung meines Gedankenganges, soweit derselbe die Thesis selbst betrifft, besser dienen.

Gegeben ist das in unserem eigenen Geiste existirende „Sinnliche", die Empfindungscomplexe (nebst den Willensacten). Nur von hier aus läßt sich weiter schließen. Das thut Berkeley und das thue ich. Nämlich: Es bekundet sich uns in den Empfindungscomplexen eine naturgesetzliche causale Ordnung, die wir nicht leugnen, aber auch nicht aus dem Sinnlichen rein als solchem erklären können. Also müssen wir über das Sinnliche zu „Uebersinnlichem" hinausgehen.

Wenn hierin eine Petitio principii läge, so hätte Berkeley dieselbe so gut, wie ich, begangen. Denn bis hierher gehen wir zusammen. Aber es ist keine vorhanden. (Abgesehen von B.'s Benutzung des sprachlichen Ausdrucks, wovon ich jetzt nicht rede).

Aber nun trennen sich unsere Wege. Berkeley schließt direct auf Gott als die Ursache der Empfindungen. Ich schließe zunächst auf Mittelglieder, auf jenen „apparatus". Warum? Weil ich nur so wirklich naturgesetzliche Ordnung finde, in Uebereinstimmung mit der Weise, wie schon das naive Bewußtseyn den Widerstand erklärt, den die tastende Hand erfährt, und wie die Sinnesphysiologie unsere Sinnesbilder auf Grund der Annahme eines Afficirtwerdens der Sinne durch äußere Reize erklärt, welche letzteren keineswegs auch selbst wieder Empfindungen sind, sondern den Empfindungen bedingend vorangehen. Erst unser sehr spätes Wissen um diese Reize ist wiederum unsere Bewußtseynsfunction.

Verdient diese Schlußweise die harten Vorwürfe auf S. 145?

Alle naturwissenschaftliche Erkenntniß zielt ab auf die Erkenntniß der repräsentirten Dinge, nicht unserer Bilder (außer wenn diese uns in der physiolog. Optik, Akustik &c. selbst zu Objecten werden). In den repräsentirten Dingen wird die causale Ordnung gesucht. Die Ordnung, welche bloß in den „Ideen" als solchen liegt, ist die bloß subjective Ordnung der

„Ideenassociation"; mit welcher nur die Psychologie zu thun hat. An dieses Streben der positiven Wissenschaften nach Erkenntniß der repräsentirten Dinge knüpft auch die Philosophie an. Auch bereits die Namen, welche der Sprachgebrauch schafft, sind nach der wohlbegründeten Tendenz des gemeinen Bewußtseyns nicht Namen von Empfindungscomplexen, sondern von repräsentirten Dingen, wenn schon das gemeine Bewußtseyn hier eine Confusion enthält, zu deren Lösung Berkeley eine äußerst werthvolle Anregung gegeben hat.

Meine Theorie von der Ferne der realen Objecte wird viel von dem Paradoxen, welches ihr anhaftet, verlieren, wenn Sie erwägen wollen, daß unsere Bilder bis zu dem in uns projicirten Himmelsgewölbe hin nicht Räume von solcher Größe füllen, wie wir sie den repräsentirten Dingen beilegen, sondern einen vergleichsweise geringen Raum. Sehr anschaulich wird das gesammte Verhältniß durch einen Vergleich der Empfindungscomplexe mit den Bildern auf der Platte einer mit ihrem Objectivglas gegen den Markt (und zum Theil gegen den Himmel) gerichteten Camera obscura, wobei die Urbilder oder objectiv realen Dinge mit den Personen und Dingen auf dem Markt zu parallelisiren sind. Diese letzteren befinden sich jenseits des (keineswegs „grenzenlosen") „Universums" des Plattenbildes, und ihre Bewegungen bedingen doch die Bewegungen in den Bildern, welche sich ohne die Voraussetzung jener „jenseitigen Wesen" gar nicht nach einem causalen Nexus mit naturgesetzlicher Ordnung würden erklären lassen.

Königsberg, im Mai 1871.

Berichtigung einiger Angaben in Ulrici's Vertheidigung.

Von Dr. R. Hoppe.

Auf meinen Artikel über Berkeley in dieser Zeitschrift, Bd. 58 S. 166—174 hat Herr Prof. Ulrici eine Gegenschrift, überschrieben: „Meine Vertheidigung" unmittelbar folgen lassen.

Ob durch dieselbe meine Aufstellungen entkräftet werden, kann ich der Entscheidung der Leser anheimstellen. Ich begnüge mich mit der Zurückweisung der mich selbst und meine Gedanken betreffenden falschen Behauptungen, die sich nicht auf meine Worte, sondern zum Theil auf vorgefaßte Meinung stützen, zum Theil ganz grundlos sind.

Der erstere Fall liegt zunächst vor (S. 176) in folgender Aeußerung: „Denn wer bei dem Satze stehen bleibt: Kein Ding existirt außer dem Geist — unter welchem Geiste dann nur der menschliche verstanden werden kann — — der macht Berkeley, den Nachfolger Locke's, zu einem zweiten Fichte u. s. w." Sofern der, ganz unmotivirte und offenbar unrichtige, eingeschaltete Satz in Beziehung zu meiner Ansicht gesagt ist, habe ich zu erklären, daß ich unter „Geist" nicht bloß den menschlichen Geist verstanden habe noch verstehen konnte, weil ich von Berkeley sprach, der ganz deutlich seinen Satz auf den Geist Gottes ausdehnt, und ich mich mit seinem Gedanken in voller Uebereinstimmung fand. Ulrici hat das Urtheil, bei mir könne unter „Geist" nur der menschliche Geist verstanden werden, nicht aus meinen Worten, sondern aus seiner Auffassung meines Subjectivismus, den er nicht kennt und unter fremde Ansichten subsumirt, entnommen.

Durch diesen Irrthum erklärt sich einigermaßen die (S. 175) vorausgehende Anschuldigung, daß ich einen von B. statuirten Unterschied zwischen den Ideen „willkürlich bei Seite schöbe". Nur unter jener irrigen Voraussetzung eines Dissensus zwischen mir und B. ließ sich eine Veranlassung für mich denken, den bezeichneten Unterschied, den B. erst von Sect. XXIX an zur Geltung bringt, während in Sect. I. die unterschiedenen Ideen bloß neben einander aufgezählt werden, da zu berühren, wo ich von seinem Satze in Sect. VI. rede. Durch meine Aufforderung zur Gegenprobe (S. 168) habe ich bewiesen, daß ich auf keine Verschweigung von Stellen baue. Außerdem weiß Ulrici, daß es nur von ihm abhängt, von mir volle Rechenschaft über jede geforderte Scheidung zu erhalten.

In eclatantester Weise wird aber die Wahrheit verletzt durch den Schluß der zweiten Anmerkung unter S. 178. Den Gegenstand der Anmerkung betreffend, ist es zunächst unrichtig und sinnentstellend, meine Forderung einer genauern Scheidung der Bedeutungen des Wortes „Wie“ zu einem bloßen Vorwurf der Unbestimmtheit zu machen. Sie war vielmehr, wie deutlich geschrieben steht, die Bedingung, unter der allein die Frage beantwortet werden kann. Hierzu genügt ebensowenig die jetzige Erklärung Ulrici's, er habe das Wort im Sinne des gemeinen Sprachgebrauchs angewendet, und zwar als Frage nach dem thatsächlichen Hergang und der ihn klar legenden ursächlichen Verbindung. Denn wenn irgend ein Wort nach gemeinem Sprachgebrauch noch keinen klaren Gedanken vertritt, sondern einer logischen Sichtung bedarf, so gilt dies gewiß vom Worte „Ursache“ und den Causalwörtern überhaupt. Ich habe daher, was Ulrici wohl entgangen ist, ausdrücklich gesagt „ursachliche Verbindung nach physikalischem Begriff“. Völlig unwahr und grundlos ist dann die Behauptung: „Hoppe braucht jenen Vorwurf nur als Uebergang zu seinen weitern, im Grunde nicht hierher gehörigen Erörterungen“. Jeder, der meine Ausführungen auf Seite 170—173 liest, wird finden, daß sie sämmtlich Theile eines Beweises sind, der auf S. 170 angekündigt ist, und dessen Ergebniß auf S. 173 explicirt wird. Sollte der Beweis nicht hierher gehören, so mußte mir Ulrici die Behauptung ohne den Beweis einräumen, oder auch die Behauptung, d. h. die Antwort auf die als Ueberschrift dienende Frage, für nicht zur Sache gehörig erklären.

Endlich ist die Bemerkung Ulrici's (S. 179), daß ich die Frage nach der Entstehung unserer Sinnesperceptionen abwiese oder für unlösbar erklärte, das Gegentheil dessen, was ich gesagt habe; ersteres wird direct widerlegt durch die Worte (S. 173): „Erkennt der Autor der Frage meine Interpretation nicht an, so wird es ihm obliegen die fehlende Bestimmung zu ergänzen.“ Hiernach habe ich die Frage nicht abgewiesen, sondern ihre hinreichende Bestimmung verlangt, welche dann sicher

zu ihrer Lösung führen würde. Wäre diese Bestimmung in Ulrici's Schriften, auf die er sich allgemeinhin beruft, irgendwo schon enthalten, so hätte ein Hinweis auf die betreffende Stelle zu meiner Widerlegung genügt. Am entferntesten war ich davon die Frage unlösbar zu nennen, da ich, wie ich im Eingang meines Artikels bemerkt habe, nicht einmal einräumen kann, daß ihre Lösung erst von einer ungewissen Zukunft erhofft werden müßte.

Nach dieser Darlegung, deren Prüfung am Wortlaut keine Schwierigkeit hat, glaube ich bei erneuertem Anlaß zu Berichtigungen im voraus auf das Wort verzichten zu können.

Berichtigung der angeblichen „Berichtigung“

von

H. Ulrici.

Ich bedauere — um der Leser willen —, daß ich Hrn. Prof. Hoppe wiederum nicht einfach Recht geben kann. Ich glaube im Gegentheil wiederum zur Evidenz darthun zu können, daß die Mißverständnisse, Irrthümer 2c., die er mir vorwirft, ganz auf seiner Seite liegen und nur in seinen Mißverständnissen meiner — wie ich denke — klaren Worte liegen. Denn

1) Ich habe keineswegs behauptet, daß Hoppe da, wo Berkeley vom „Geist“ spricht, seinerseits darunter nur den „menschlichen“ Geist verstanden und daher verkannt habe, daß Berkeley vielfach den göttlichen Geist meint. Ich habe vielmehr nur die Consequenz gezogen, die sich daraus ergiebt, daß Hoppe den von Berkeley gemachten Unterschied zwischen unsern Sinnesperceptionen („den unsern Sinnen eingeprägten Ideen“) und den andern Arten von Ideen mißachtet. Nur weil er diesen Berkeley'schen Unterschied, obwohl er ihn natürlich ebenso gut kennt wie jenen zwischen dem menschlichen und göttlichen Geist, bei Seite schiebt, nur darum — habe ich gezeigt — kann er

behaupten, daß Berkeley's Theorie vor der gemeinen Ansicht der meisten Philosophen etwas voraus habe. Wer jenen Berkeleyschen Unterschied nicht bloß kennt, sondern auch festhält, der muß zugeben, daß der Unterschied zwischen Berkeley's Doctrin und der gemeinen Ansicht nur den Ursprung unserer Sinnesperceptionen betrifft und daß Berkeley in Wahrheit nichts voraus hat, weil er die von ihm behauptete Entstehung unsrer Sinnesperceptionen durch die Einwirkung des göttlichen Geistes ebenso wenig zu erklären und zu begründen vermag wie die gemeine Ansicht die von ihr angenommene Entstehungsweise. Demgemäß habe ich in der von Hoppe angegriffenen Stelle behauptet, „daß Berkeley's erster Satz: Kein Ding existirt außer dem Geiste (auf den Hoppe zur Begründung seiner Meinung vom Vorzug der Berkeleyschen Doctrin sich berufen hatte), seine wahre Bedeutung erst empfange durch seinen zweiten Satz: „Gott theilt die Ideen der Wirklichkeit den Menschen mit." Daraus ziehe ich die Consequenz: „Wer bei dem Satze stehen bleibt: Kein Ding existirt außer dem Geiste — unter welchem Geiste dann (d. h. wenn man bei diesem Satze stehen bleibt und den zweiten Satz von der Einwirkung des göttlichen Geistes fallen läßt) nur der menschliche Geist verstanden werden kann, — wer nicht, wie B. ausdrücklich thut, zwischen unsern Sinnesperceptionen und den Vorstellungen der Einbildungskraft unterscheidet, — — der macht Berkeley zu einem zweiten Fichte" rc. Diese Consequenz, die sich aus der Art, wie Hoppe den Vorzug der Berkeley'schen Ansicht zu erweisen sucht, klärlich ergiebt, mußte er wiederlegen, wenn er meine obige Behauptung des Mißverständnisses oder Irrthums zeihen wollte.

2) Ich habe wiederum keineswegs gesagt, daß Hoppe den von Berkeley statuirten Unterschied zwischen den Ideen überhaupt und ausdrücklich bei Seite schiebe, sondern nur, daß er ihn implicite bei Seite schiebe indem er behaupte und um behaupten zu können, daß Berkeley's Doctrin vor der gemeinen Ansicht etwas voraus habe; diese Behauptung involvire die Nichtbeachtung jenes Unterschieds und damit eine

unrichtige Auffassung der Berkeley'schen Lehre. Berkeley stellt in der That jenen Unterschied an die Spitze seiner ganzen Erörterung, und es ist daher wiederum unrichtig, wenn Hoppe in seiner vermeintlichen Berichtigung behauptet, daß Berkeley in Sect. I. die verschiedenen Ideen nur „neben einander aufzähle". Er unterscheidet sie bereits in Sect. I., indem er sagt; die Gegenstände der menschlichen Erkenntniß seyen „theils den Sinnen gegenwärtig eingeprägte Ideen, theils Ideen welche durch ein Aufmerken auf das, was die Seele leidet und thut, gewonnen werden, theils endlich Ideen welche mittelst des Gedächtnisses u. s. w.

3) Meine Anmerkung (auf S. 178) will einfach besagen, — und jeder Unbefangene wird sie in diesem Sinne aufgefaßt haben, — daß ich berechtigt gewesen sey, das Wort „Wie" in dem gewöhnlichen allgemeinen Sinne zu brauchen, weil eine genaue Bestimmung seiner Bedeutung (durch Definition des Begriffs Ursache rc.) durchaus nicht erforderlich gewesen, um den Gegenstand, um den es sich handelt, den Streit über die Lehre Berkeley's, zu erörtern und abzuthun, und daß daher Hoppe auf eine nähere Begriffsbestimmung dieses „Wie" nur deßhalb dringe, um an den Gegenstand, um den es sich handelte, seine eigne mit ihm in keiner Verbindung stehenden erkenntnißtheoretischen Ansichten anknüpfen zu können. Darum sprach ich nur im Allgemeinen von ursächlicher Verbindung überhaupt, ohne zu berücksichtigen, daß Hoppe seinerseits von ursachlicher Verbindung „nach physikalischem Begriff" gesprochen hatte. Denn daß es von Ursache und ursächlicher Verbindung nur einen „physikalischen" Begriff gebe, wie Hoppe behauptet, ist streitig und von Hoppe keineswegs bewiesen worden. Ich behaupte meinerseits, daß der Begriff der Causalität ein allgemein logischer, über das physikalische Gebiet weit hinausreichender Begriff ist, weil er auf das allgemeine, logische Denkgesetz der Causalität sich gründet. Ich behaupte das nicht nur, sondern glaube es (in meinen Schriften zur Logik) bewiesen zu haben. Und darum hielt ich es für einen unberechtigten Vorwurf Hoppe's, daß ich das Wort „Wie" nicht genau (in dem von ihm geforderten Sinne) definirt hätte.

4) Ebenso endlich muß ich nach wie vor behaupten, daß Hoppe die Frage, um die es sich handelt, die Frage nach der Entstehung unsrer Sinnesperceptionen, abgewiesen, resp. für unlösbar erklärt hat. Er thut dieß indeß wiederum nicht ausdrücklich (was ich auch nicht gesagt habe), — er meint im Gegentheil sie seinerseits gelöst zu haben; — aber er thut es implicite, indem seine vermeintliche Lösung in Wahrheit nur eine Abweisung der Frage ist. Denn er behauptet (S. 172): „Als

gegeben liegt vor eine Reihe materieller Vorgänge („die Licht- und Schallvorgänge, die Vorgänge in Auge, Ohr, Nerven etc. mit deren Erforschung die Physik, resp. die Physiologie sich beschäftige), und zeitlich nachfolgend eine erlebte Empfindung, beide einander constant entsprechend, aber kein stetiger Uebergang, kein Werden. Das Wissensbedürfniß kann eine Unterordnung der Beziehung unter ein einfaches Gesetz verlangen. Da aber die constante Parallelität, welche die Frage hervorrief, schon das einfachst mögliche Gesetz ist, so fällt in diesem Punkte jede Wissensfrage weg." Ich denke, mit diesem Wegfallen fällt auch die Frage nach der Entstehung unserer Sinnesperceptionen weg: sie ist abgewiesen, weil vorgeblich das Wissensbedürfniß sie gar nicht aufwirft. Wir sollen uns begnügen mit jener „constanten Parallelität" als „dem einfachst möglichen Gesetz". Wer also nach dem Grunde oder der Ursache dieser constanten Parallelität fragt, der „schiebt (aus Gewohnheit) eine Ursache ein auch wo kein bewußter Grund dazu vorliegt" (S. 173). Die „constante Parallelität" ist aber eine Parallelität von Ereignissen, sie ist selbst ein constantes Geschehen. Nöthigt uns, wie ich behaupte, das Denkgesetz der Causalität, für alles Geschehen einen Grund, eine Ursache vorauszusetzen, so werden wir auch nicht umhin können, nach dem Grunde jenes constanten Geschehens, jener stetigen „zeitlichen Nachfolge einer erlebten Empfindung auf eine Reihe materieller Vorgänge" — worin die Parallelität nach Hoppe's eigener Erklärung besteht — zu fragen und zu forschen. Wer diese Frage abweist, weil da nichts zu fragen sey, erklärt implicite die Frage nach der Entstehung unsrer Sinnesperceptionen für unlösbar. Jedenfalls wenigstens hat er sie nicht gelöst, und kann also nicht bestreiten was ich behauptet habe, daß sie noch ungelöst dastehe. Denn daß Jeder unwillkürlich eine „causale Beziehung" annimmt zwischen dem Druck, den er empfindet, und dem Gewicht, das auf seiner Hand liegt und mit dessen Wegnahme die Druckempfindung schwindet, ist eine Thatsache, die sich nicht bestreiten läßt. Und wenn Hoppe behauptet, die causale Beziehung bestehe in der Parallelität beider Vorgänge, so verwandelt er willkührlich die „causale" Beziehung in ein bloßes Nebeneinander-Hergehen oder Aufeinander-Folgen, das keine „causale" Beziehung ist. —

Druck von Ed. Heynemann in Halle.

Aphorismen zu E. v. Hartmann's Aphorismen über das Drama.

Von

M. Carriere.

Hartmann, der Verfasser der Philosophie des Unbewußten, hat uns in seiner originellen und geistvollen Weise mit Gedankenspähnen über das Drama beschenkt, die weder ein Ganzes anstreben, noch aus einem Prinzip sich entwickeln, so daß auch die Kritik nichts anderes kann als wieder Einzelnes aufgreifen um es beifällig anzunehmen oder Widerspruch einzulegen. Aus Achtung vor dem Talent und der Bedeutung des Verfassers soll das hier geschehen.

„Das erste am Drama ist der Stoff", beginnt Hartmann, und schlägt damit denen ins Gesicht die das Schöne und die Kunst allein in die reine Form als solche setzen ohne zu betonen, daß der wahre Begriff der Form sie stets als die offenbarende Gestalt des Wesens, als das selbstgesetzte Maß innerer Bildungskraft erscheinen läßt. Durch die Wahl der Stoffe charakterisiren sich die Dichter, und sie ist für den Erfolg von entscheidender Wichtigkeit. Hartmann verlangt, daß der Stoff poetisch, daß er dramatisch sey, d. h. durch Handlung äußerlich sichtbar gemacht werden könne, dann fordert er die Bühnenfähigkeit, und versteht darunter, daß der Stoff in eine gewisse Zahl gleichmäßig bemessener Abschnitte zerlegbar sey, deren jeder eine gewisse Steigerung in sich trägt, und zugleich auf die Fortsetzung spannt, bis das Ganze in der Schlußkatastrophe gipfelt. Das Interesse dürfe nicht in der Mitte stärker in Anspruch genommen werden als am Ende; jeder Act soll wo möglich eine Einheit der Zeit und des Ortes bilden. Daran reiht sich später die Forderung einer großartigen Einfalt für die Tragödie, die Hinweisung auf den innersten Kern der Handlung, die straffe Concentration auf die Hauptsache, um derentwillen das Kunstwerk

geschaffen wird. Ich stimme diesen Erörterungen in Bezug auf das gegenwärtige Drama der Deutschen bei, ich habe in diesem Sinne in dem vierten Bande meines Buches über die Kunst im Zusammenhange der Culturentwicklung auf das Positive im französischen Drama bei Corneille, Racine, Moliere hingewiesen, das der so oft überwuchernden Fülle des Mannigfaltigen im romantischen Schauspiel der Spanier und Engländer die Einheit allerdings einseitig gegenüberstellt, aber dadurch doch ein berechtigtes Moment im Entwicklungsgange der Kunst ist. Man hat bei uns zu sehr vergessen, daß Lessing, Goethe, Schiller durch die französische Schule gegangen sind, deren enge Fesseln sie allerdings abstreiften; aber Corneille, Racine, Moliere stehen doch zwischen Schiller, Göthe, Lessing und zwischen Shakespeare. Daß die vier Einheiten der Idee, der Stimmung, der stetigen Zeitentwicklung und des Weltzustandes oder der geistigen Atmosphäre im Drama ihre Geltung behaupten, hat meine Aesthetik nachgewiesen. Hartmann sagt weiter, daß der Stoff allgemein menschlich seyn müsse, und von dem Zuschauer nicht fordern dürfe, daß der sich erst in culturhistorische Verhältnisse zurückschraube, für die er unmittelbar kein Herz und Verständniß hat. „Die Poesie ist die ewige Geschichte des Herzens; sie ist deßhalb philosophischer als die Geschichte, weil ihre Wahrheit ewig wie die Logik, nicht einmalig wie die Geschichte ist; nicht die äußere Begebenheit, sondern die innere macht erst die Poesie.“ Da sind wir einverstanden.

Nach einigen feinsinnigen Bemerkungen über die Diction folgt ein Abschnitt über das Rührende. Er bekämpft die thränensüchtige matte Richtung auf das Weichliche, er will daß das Gefühl sich in der Handlung offenbare, nicht in Worten schwelge; nur die Größe der zu seinem Durchbruch drängenden Veranlassung unterscheide das erlaubte Rührende von dem unerlaubten. Die wahre weihevolle Rührung des Schönen in der Auflösung der Gegensätze, jene Wonne der Wehmuth hat Hartmann nicht erwähnt; ich verweise auf meine Aesthetik I, 132 rc. Er kommt dann auf Mitleid und Erschütterung zu reden, zwei

unangenehme Empfindungen, aus denen doch im Tragischen ein Reingewinn an Lust hervorgehen soll. Daß man im Mitleid auch eine Lustempfindung habe, könne bei dem Ausschluß der Schadenfreude nur darauf beruhen, daß wir im Contrast des Bemitleideten zu uns selbst zum Bewußtseyn und zum Genuß der Freiheit von seinem Leiden kommen, also immer etwas ganz Egoistisches; während doch gerade das Mitleid uns über das selbstsüchtige engherzig Individuelle hinausführt, uns die Wesengemeinschaft mit dem Leidenden und damit die Einheit alles Seyns und Lebens zur Empfindung bringt. Das Mitgefühl ist der Sieg der Liebe über die Selbstsucht, darauf beruht sein sittlicher Werth, darauf seine Bedeutung für die Tragodie.

Hartmann kommt auf die *κάθαρσις* zu reden. Eine sittliche Läuterung der Leidenschaften könne Aristoteles nicht gemeint haben, da diese eben ein ethischer, kein ästhetischer Zweck wäre; in der That nennt Aristoteles auch die kathartische Wirkung neben der ethischen. Allein er so wenig wie Platon trennte das Schöne in der Weise von dem Guten wie manche neuere Aesthetiker und Kunstkritiker. Hartmann meint, daß Aristoteles weniger eine Reinigung der Leidenschaften als eine Befreiung der Seele von den Leidenschaften im Sinne habe. Das Tragische solle uns von dem Jammer befreien, das nothwendige Elend des Daseyns für ein Letztes, Unlösbares zu halten; *κάθαρσις* bedeute die Beruhigung, das Stillwerden der Seele, das Wiederfinden des durch die Leidenschaften gestörten Friedens. Das ist aber nichts anderes als die Erhebung des Gemüths über Leid und Untergang in die aus den Erschütterungen sich herstellende harmonische Stimmung durch die Anschauung des Ewigen, des Wahren und Guten, das sich uns im Tragischen offenbart. Mit Recht erinnert J. L. Klein in seiner Geschichte des Dramas daran, daß die Tragödie von Anfang an eine gottesdienstliche Feier, ein Passions- und Sühnopferspiel war. Klein sagt im Wesentlichen: die Katharsis sey eine von dem musikalisch poetischen Rhythmus der dramatischen Leidenschaftsbewegung bewirkte Stimmung des Gemüths zum Maßgefühl,

eine Ausgleichung der aufgeregten Affecte und Einstimmung derselben zur Sympathie mit dem sittlich Guten und Schönen, eine Umstimmung des aufgeregten Pathos zum beruhigten Ethos, die Besänftigung der überwältigenden Trauer, des durch Erschütterungen angefachten Unmuths zu dauernder Feinfühlsamkeit und Empfänglichkeit für menschliche Geschicke; die Katharsis sey also die reine kunstgemäße Beruhigung des tragisch aufgeregten Gemüths zu einem tragisch geweihten Innern, zu einer sittlich harmonischen Gemüthsverfassung. Wir sehen eine Gefahr herankommen, und zwar causalitätsgesetzlich, d. h. in sich gerecht und vernünftig, aus Selbstverschuldung entsprungen, aber mehr in Folge menschlich allgemeiner, von leidenschaftlichem Trieb erregter Fehlbarkeit, als aus absonderlicher Bosheit und tückischem Frevelmuth; wir fürchten für den Helden, bis sein Schicksal ihn erreicht, da wandelt sich die Furcht in Mitleid, und der Ausgang läutert die Furcht zu einer heiligen Scheu vor einem gesetzlichen Walten, das Mitleid zum Erbarmen mit Menschenfehl und Vergehen. Ich möchte betonen, daß die Kunst, die Musik wie die Poesie, die Gemüthsbewegungen sogleich in einem melodischen Verlauf, in einem harmonischen Abschlusse darstellt; so werden unsre Gefühle beim Hören erregt und zugleich in einen gesetzlich schönen Verlauf hineingezogen, und indem am Ende die Schuld gesühnt und der Sieg der sittlichen Weltordnung gegen selbstsüchtige Ueberhebung, und zwar am besten auch im Gemüthe des Helden selbst, offenbar wird, erheben wir uns über das Leid, das zum Heile führt, über das Vergängliche ins Unvergängliche, das seine unantastbare Herrlichkeit bewährt hat, eine Versöhnung zieht durch die Erschütterung in unsre Seele ein, das Wohlgefühl des Schönen geht in ihr auf.

Doch halt! Da ruft uns Hartmann ein Anathema entgegen. Von der Ansicht, welche den tragischen Genuß mit dem Anblick des Waltens der göttlichen Gerechtigkeit in Verbindung bringt, sagt er: ihre unbeschreibliche Seichtigkeit und Plattheit liege so auf der Hand, daß heut zu Tage sie kein Aesthetiker bekennen werde, es sey denn jemand der eine „christliche" Aesthe-

tik schreibt Die Beweise dafür? In der Wirklichkeit seyen Leiden und Freuden ohne Unterschied vertheilt. So? also das entsetzliche Leid, die Qual des bösen Gewissens, und die wahre Seligkeit der Liebe ist für die Edlen und die Ruchlosen gleich? Die Plattheit scheint doch hier in der Auffassung von Glück und Unglück zu liegen. Sodann soll es ein roher Unverstand seyn, „der Allweisheit Gottes dadurch eine Schmeichelei machen zu wollen, daß man ihre Einrichtungen in der wirklichen Welt in der Dichtung verbessert;" es soll ein kindisches Spiel seyn, „sich an einer poetischen Verknüpfung der Begebenheiten mit einem erdichteten Walten der göttlichen Gerechtigkeit religiös erbauen zu wollen, die der erfahrungsmäßigen Wirklichkeit widerspricht." Hartmann leugnet also eine sittliche Weltordnung, die doch gerade im verflossenen Jahre wieder unserm Volk auch erfahrungsmäßig gewiß geworden, wie sie eine Forderung der Vernunft ist. Sie kann freilich keine zwingende Gewalt seyn wie die Naturordnung, denn sie ist das Gesetz der Freiheit, darum ein Soll, und in dessen Begriffe liegt es, daß wir uns einmal innerlich dazu verpflichtet fühlen, dann daß unser Heil an die Erfüllung des Gesetzes geknüpft ist. Eine Welt der Freiheit aber ist keine „Einrichtung", sondern eine fortwährende Selbstbefreiung und Selbstgestaltung; die Möglichkeit muß gegeben seyn, daß die Lebenstriebe sich verirren, die Selbstsucht sich an die Stelle des Allgemeinen und der Liebe setzt, die einseitige Leidenschaft störend und zerreißend in die Harmonie eingreift. Das Tragische aber gehört nicht dem Reiche der Natur, sondern dem Reiche der Freiheit an, und der Dichter ist der Seher, der durch die Verwirrung der Wirklichkeit hindurch doch den Grund und das Ziel des Lebens erkennt und dafür auch den Andern das Auge öffnet; er „verbessert" die Wirklichkeit nicht, aber er stellt das Seynsollende dar, er spiegelt im Einzelgeschick das Ganze. Wäre das Leben bereits Harmonie, so befriedigte es selber unsre Freude am Schönen, und wir bedürften der Kunst nicht. So aber ist es ein Emporgang aus dem Dunkel zum Licht, durch Irrthum und Sünde auch der Häßlichkeit dahingegeben; der

Kampf ist da, und weil wir in der Wirklichkeit so wenig mit Klarheit durchschauen, so selten Anfang und Ende einer Bewegung überblicken, zeigt uns eben der Dichter wie das Schicksal des Menschen seiner innern Natur entspricht, wie der Charakter es sich durch seine Thaten bereitet, wie die Nothwendigkeit hier der Freiheit Werk ist. Was unsre Vernunft und unser Gewissen fordern, was auf der gegenwärtigen Entwicklungsstufe der Menschheit aber selten vollendet erscheint, das stellt die Kunst als verwirklicht dar, ich meine die Harmonie des Innern und Aeußern, der Tugend und des Glücks; sie geht am Leid nicht vorüber, aber nimmt es als Strafe und Sühne, und zeigt dadurch wie es verdient ist und wie es dem Menschen selber zum Besten dient. Hält Hartmann dies für eine Illusion, nun so schreibe er einige Stücke, wo es anders ist, wo der Schlechte triumphirt und der gemeine Weltlauf abgebildet wird, und der Erfolg wird ihn belehren, daß er damit auf der Bühne durchfällt; die poetische Gerechtigkeit, die er leugnet, wird sich an ihm rächen.

Sie soll freilich „die haarsträubendste Ungerechtigkeit" seyn, weil jede Proportionalität von Schuld und Strafe fehle, und der Held immer gleichmäßig untergehe, was auch seine Thaten seyen. Wie? Macbeth und seine Gattin gehen gleichmäßig unter wie Romeo und Julia? Antigone gleichmäßig wie Goneril und Regan? Hat denn der Dichter nicht die innere Unseligkeit im schottischen Königspaar mit ebenso flammenden Zügen geschildert wie die Seelenseligkeit in den Liebenden, die das Leben freudig zum Opfer bringen, während ein Richard III. vor den Schrecken der sittlichen Weltordnung vergebens zu entfliehen sucht, da sie als das eigne Gewissen in ihm selber waltet? In Goneril die Selbstzerstörung der Bosheit und Selbstsucht und in Antigone die Erhebung des Gemüths im Bewußtseyn, daß es Heiliges heilig gehalten, das soll gleichmäßig seyn? Da soll die Proportionalität fehlen? Oder ist es nur unsre „unbeschreibliche Seichtheit", die hier etwas sieht was nicht vorhanden ist? Wenigstens, sagt Hartmann, daß die tragischen Meisterwerke keine poetische Gerechtigkeit zeigen, vor allem keine Belohnung der

Tugend. Freilich keinen Bedientenlohn. Aber mir scheint doch der Untergang Edmunds in Lear ebenso poetisch gerecht, als der Sieg Edgars, und das dünkt mir kein geringer Lohn der Tugend, daß er der Seelenführer seines Vaters, daß er der siegreiche Vollstrecker der sittlichen Weltordnung im Kampfe und der Wiederaufrichter des zerrütteten Staates seyn kann. Außerdem meinen auch wir „flachen" Denker, daß das Gute bereits seinen Lohn in sich trägt, daß es an sich das Beseligende ist.

Wären die moralischen Gesichtspunkte und Motive nicht auch in der Wirklichkeit vorhanden, dann wäre es allerdings verkehrt, daß die Poesie oder deren Beurtheilung von ihnen ausginge. Hartmann nenne sie eine Illusion, deren Möglichkeit und Vorhandenseyn er allerdings dann erklären muß, aber er muthe dem Dichter nicht zu von ihnen abzusehen, denn der Dichter würde sich dadurch vom Volksgemüth scheiden. Auch das subjective Interesse des Zuschauers ist einmal im Theater nicht hinwegzubringen, und der Dichter wird uns kalt lassen, der uns Charaktere, Gesinnungen und Zwecke darstellt mit denen wir subjectiv nicht sympathisiren. Für diese „kalte Ruhe", die Hartmann fordert, bedankt sich der Dramatiker.

Ich stimme ganz mit Harmann überein, wenn er an einer andern Stelle sagt: „Der Conflict ist das unentbehrliche Fundament jedes echten Dichtwerks, welches Handlung vorführt; aber der Conflict ist auch nur das Fundament, die Krönung des Gebäudes ist die Versöhnung. Eine Dichtung ohne versöhnenden Schluß ist ein eben solches ästhetisches Unding wie ein Musikstück blos aus Dissonanzen. Ein Drama das mit klaffendem Conflict schließt, ist wie ein Harfenpräludium das mit Zerreißen der Saiten endet; sein Anschauen wäre eine Marter, kein Genuß." Aber worin liegt denn die Versöhnung des Conflicts als im Sieg der sittlichen Weltordnung, in der poetischen Gerechtigkeit? Wenn Gretchen im Faust ihr Leid als Buße aufnimmt, sich dadurch läutert und durch den sühnenden Tod selber gerettet wird, wenn Lear aus der Nacht des Wahnsinns im Arm Cordelias erwacht und nun inne wird, daß die Pietät

nicht in Wort und Schein, sondern in That und hingebender Gesinnung besteht, wenn Prometheus dem Zeus endlich die Hand reicht, wenn Orest durch die Göttin der Weisheit den Frieden wiederfindet, wenn Iphigenie der Lüge widersteht und durch die Wahrheit alles gut macht, dann haben wir die Versöhnung, die uns fehlte, wenn die poetische Gerechtigkeit ausbliebe, wenn die Mörder ruhig auf dem Throne säßen, Goneril und Regan ungestört ihr Lasterleben führten, Prometheus in fluchendem Trotze verharrte, Iphigenie trügerisch das Götterbild entwendete, Gretchen zur Dirne herabsänke.

Ich stimme wieder mit Hartmann überein: „Der tragische Conflict wird fast immer in einer Leidenschaft bestehen, welche durch besondre Charakteranlage begünstigt und durch die Verhältnisse zur Thätigkeit gereizt, sich über die Harmonie der Seelenkräfte in einseitiger Ueberhebung emporbäumt, und in Folge dieser Maßlosigkeit die Grenze irgend eines andern berechtigten Lebenselementes verletzt, welches nunmehr gegen diese Beeinträchtigung seines Gebietes reagirt." Nun das ist gerade der Begriff der tragischen Schuld, den Hartmann als zu eng verwirft. Ganz ähnlich hat ihn Ulrici in Shakespeares Weltanschauung aufgezeigt

An die Stelle der Gerechtigkeit soll nach Hartmann die causale Nothwendigkeit treten. Daß das Causale im Drama herrscht, ist auch unsre Lehre; nur finden wir das Schöne gerade darin, daß wie beim Zweckbegriff die wirkenden Ursachen den Gedanken realisiren, so hier das Wahre und Gute als das Nothwendige erwiesen wird.

Für den Optimisten von reinem Wasser soll es nach Hartmann gar kein Argument geben, welches im Stande wäre die Tragödie mit ihrem nothwendigen Elend zu rechtfertigen; jeder Mensch der an der Tragödie Genuß findet, soll im Grund seines Herzens an die Wahrheit des Pessimismus glauben, und im Untergang des Helden die transscendente Versöhnung des Conflicts erkennen, die einer immanenten nicht fähig sey. Aber wenn der Conflict nicht im Drama selbst seine Versöhnung fin-

det, schließt dann dasselbe nicht mit einer Dissonanz, was es nach Hartman selber nicht darf? Optimismus und Pessimismus sind zwei einseitige Lebensansichten, die nicht da wären, wenn in der Wirklichkeit selbst und im Gemüth der Menschen zu beiden kein Anlaß geboten würde. „Das Leben ist der Güter höchstes nicht," das schlägt allerdings wie ein Blitz in die Seele; es kommt auf seinen Inhalt an; erst das Ideale, das Gute und Wahre macht es lebenswerth, und wer es nur erhalten könnte durch Verleugnung der Pflicht, der würde gerade durch das Opfer desselben seinen Seelenadel beweisen. Das ist die Freude die wir an Leid und Untergang haben können, wenn sie dazu dienen eine Hoheit des Sinnes zu offenbaren, der lieber Sinnenschmerz und Tod erwählt als von seiner Ueberzeugung läßt, als sein Ideal, den Gott in seinem Busen preisgiebt. So beweisen Romeo und Julie die todüberwindende Macht der Liebe, die sie beseligt. Das nothwendige Elend wird gerade in der Tragödie gerechtfertigt, wenn es als Folge der Schuld, wenn es als Prüfung und Bewährung der Tugend erscheint, wenn es als Sühne zur Versöhnung führt. „Viel Müh' und Beschwer, und Entsetzen und Leid, doch in all dem Zeus und allein Zeus!" singt Sophokles; „Jammer und Weh! Das Gute soll siegen!" ruft der Chor des Aeschylos; Shakespeares weltgeschichtliche Größe besteht darin, daß er im Zeitalter der Reformation der Dichter des Gewissens ist, daß der Mensch bei ihm seine Hölle und seinen Himmel in seinem Willen hat.

Gern sag ich mit Hartmann: „Der sterbende Held der Tragödie ruft gleichsam jedem Zuschauer die Worte Christi zu: In der Welt werdet ihr Trübsal erdulden, aber seit getrost, ich habe die Welt überwunden!" — Allein diese Weltüberwindung ist nicht der Tod als solcher und die Ruhe des Grabes, sondern die Erhebung des Gemüths über das irdische äußere Glück und Unglück, über die Selbstsucht und den Materialismus des Verstandes und Herzens in die sittliche Weltordnung. Die Kunst verweist uns aber nicht auf das Jenseits, sondern

schon hier im Diesseits giebt sie uns ein Bild der Lebensvollendung, zeigt uns das Ziel der Entwicklung, und verklärt den Kampf in Sieg und Frieden.

Ich habe unter den Ersten Hartmanns Auftreten in der Philosophie des Unbewußten freudig bewillkommt; auch damals habe ich bei aller Anerkennung seines Reichthums an Geist und Wissen nicht verschwiegen, daß das Räthsel der Welt durch ihn noch nicht gelöst ist, und ich denke so groß von ihm, daß ich glaube er hat sein letztes Wort noch nicht gesprochen. Die Thatsache des Freiheitsbewußtseyns, der Pflicht, der Selbstverantwortung steht mir im Vordergrund, ist mir nicht minder, sondern unmittelbarer gewiß als die Natur und ihre Nothwendigkeit; Hartmann hat nach meiner Ansicht das Sittliche zu wenig betont. Sein Angriff gegen die Bedeutung desselben in der Poesie veranlaßte mich zum Widerspruch. Weil er ein so ausgezeichneter Schriftsteller ist, wird ein Irrthum von ihm gefährlich. Seine Mission scheint mir zunächst die, daß er viele in den Materialismus Verlorene mit Bewahrung der Rechte der Materie und der Naturwissenschaft auf ein immanentes Vernunftprinzip, auf die Wahrheit des Zweckbegriffes wieder hinführt; am Ende wird man erkennen, daß das für Thiere und Pflanzen Unbewußte, uns über unsre Reflexion und Willkür hinaus Beherrschende und Begeisternde nicht auch ein an sich oder für sich Unbewußtes, sondern sich selbst erfassende Vernunft und ein Wille der Liebe ist.

„An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen!“ Das gilt auch von den philosophischen Systemen und ihren Prinzipien; wo die Frucht faul ist, da kann die Wurzel nicht gesund seyn. Wohin der Materialismus und Nihilismus führt, das hat die Pariser Commune schauerlich durch die Thatsachen bewiesen, die diesmal nicht mehr besser waren als die Lehre. Der Optimist Leibniz ist der große Anreger gewesen, welcher in Deutschland überall zu einem neuen geistigen Leben wachrief zu derselben Zeit, wo der große Churfürst den Grund für den Aufbau des neuen deutschen Staates gelegt hatte. Den Aus-

bau dieses Staates, den Sieg über die innern und äußern Feinde, verdanken wir nicht dem Pessimismus Schopenhauer's, sondern dem kategorischen Imperativ Kant's, und dem muthigen Glauben an die sittliche Weltordnung, den Fichte gepredigt, und den wir zur wissenschaftlichen Erkenntniß zu bringen ernstlich bestrebt sind. Wir preisen die endlich vollbrachte glorreiche That, aber vergessen nicht, daß der Gedanke und das Wort ihr vorausgegangen, daß sie dadurch kein bloßes Ereigniß, sondern That ist. Um das Errungene zu erhalten, um im neuen Reich würdig zu leben, müssen die Ideen bewahrt und ausgebildet werden, durch die es geworden ist; dafür sind wir verantwortlich. Wer sein Vaterland liebt der prüfe jetzt, ob das ihm frommt was er lehrt.

Die Quelle des Rechts und des Rechtsbegriffs.

Von **H. Ulrici.**

Wir civilisirten Menschen wissen alle was Recht ist aus der Erfahrung, aus der mehr oder minder genauen Kenntniß der von der Staatsgewalt ausgegangenen und aufrecht erhaltenen Gesetze. Was das Gesetz den Bürgern des Staats in Betreff ihres Thuns und Lassens als Befugniß zuerkennt und als Pflicht auferlegt, ist das bestehende oder das sog. positive Recht, welches gilt wie auch sein Inhalt beschaffen seyn möge.

Das positive Recht rein als solches hat keinen andern Grund als das Gesetz, d. h. die von der Staatsgewalt promulgirte Erklärung, daß es Recht sey und daß sie mit allen ihr zu Gebote stehenden Mitteln seine Geltung (Nachachtung) durchsetzen werde. Nicht erst die Philosophie, nicht erst die Rechtswissenschaft, sondern der dem Menschen eingeborene Wissenstrieb, der ihn nach der intellectuellen Seite vom Thiere unterscheidet, erhebt die Frage nach dem Grunde des Gesetzes und der es aufstellenden und seine Befolgung heischenden Staatsgewalt selber. Die Frage aber: w a r u m Recht sey was die bestehende Staatsgewalt dafür erklärt, involvirt unmittelbar die zweite:

ob Recht sey was die Staatsgewalt dafür erklärt. Und diese Frage läßt die doppelte Möglichkeit offen, daß es im Grunde überhaupt kein Recht gebe, oder daß doch etwas Anderes Recht sey als was die bestehende Staatsgewalt dafür ausgiebt.

Mit den Versuchen des Wissenstriebes, diese Frage zu beantworten, ist implicite, wenn auch nicht die Wissenschaft, doch der Begriff des sog. Naturrechts geboren. Denn die Frage selber fragt nur in andrer Form danach, ob es ein Naturrecht gebe oder nicht. Wird sie bejaht, d. h. lautet die Antwort dahin, daß die Staatsgewalt und das von ihr proclamirte Recht einen Grund habe, so ist eben damit behauptet, daß es ein Naturrecht gebe: denn der Grund des Bestehens der Staatsgewalt und damit der Geltung des von ihr sanctionirten Rechts fällt in Eins zusammen mit dem Begriff des Naturrechts. Wird die Frage verneint, so ist damit zugleich die Annahme eines Naturrechts verneint. Denn hat die Staatsgewalt und damit die Geltung ihrer Gesetze keinen Grund, ist sie nur ein Erzeugniß des Zufalls oder der Willkühr und Gewalt, so giebt es kein Recht an sich, kein Recht, das seine Gültigkeit in sich selbst trüge, sondern Alles, was mit diesem Namen bezeichnet würde, wäre ebenfalls nur ein Product des Zufalls oder der Willkühr, das so, aber auch anders seyn könnte, und das daher Jeder, der die Macht dazu hätte, beliebig ändern könnte und dürfte.

Wer dieser ebenso einfachen wie unwiederleglichen Reflexion entgentritt und trotz ihrer zwingenden Consequenz nur das positive Recht als Recht gelten lassen will, mit dem läßt sich nicht streiten. Denn er leugnet das Naturrecht nicht aus Gründen, sondern weil er nicht w i l l, daß es ein Naturrecht gebe, weil er w i l l, daß Gewalt und Willkühr Recht sey: stat pro ratione voluntas.

Ich weiß wohl, daß man Scheingründe vorführt, daß man behauptet: Von Natur sey eben der Mensch gewaltthätig, willkührlich, sich Alles anmaßend was seinen Bedürfnissen, Trieben und Begierden Befriedigung gewährt. Das Naturrecht sey daher das Recht Aller auf Alles, mithin das Recht des Stär-

keren, die Herrschaft der Gewalt, der Krieg Aller gegen Alle (Hobbes), der allgemeine Kampf um das Daseyn (Darwin). Dieser Zustand könne nicht dauern, da er zur Vernichtung des Menschengeschlechts führen würde. Mit der Aufhebung desselben, wie und wodurch sie auch geschehen möge, mit der Beschränkung der Gewalt und Willkühr des Einzelnen auf ein bestimmtes Maaß, also erst mit der Beseitigung des Naturrechts und Ersetzung desselben durch das positive Recht, könne von Sicherheit, Gesetzlichkeit und Ordnung, von einer rechtlichen Gestaltung der menschlichen Verhältnisse die Rede seyn. Das positive Recht verdiene mithin allein den Namen des Rechts. — Diese auf den Namen Hobbes getaufte Doctrin (auf die auch v. Kirchmann's Autoritätsprincip zurückführt) verdient kaum eine ernsthafte Widerlegung. Ihre Prämisse: der Mensch sey von Natur gewaltthätig, willkührlich, der Sklave seiner Triebe und Begierden, also ein bloßes, wenn auch höher begabtes Thier, ist eine völlig unbegründete und unbegründbare Behauptung. Einen Krieg Aller gegen Alle, einen allgemeinen Kampf um's Daseyn, giebt es selbst unter den rohesten Wilden nicht, und hat es nach Allem, was wir von den ersten Anfängen des Menschengeschlechts durch Schluß und Folgerung zu wissen vermögen, nie gegeben. Wäre die Prämisse richtig, wäre der Mensch von Natur auf Gewaltthat, Willkühr, Anmaßung, ohne ein ursprüngliches Gegengewicht angelegt, so würde folgen, daß — wie ein Thier nur durch Gewaltmittel gebändigt, gezähmt und erzogen werden kann, — die Gewalt des Einzelnen nur durch eine höhere Gewalt, die Willkühr nur durch eine stärkere Willkühr überwunden werden, also auch die Beschränkung der Gewalt und Willkühr der Einzelnen auf ein bestimmtes Maaß, da es für dasselbe keine bestimmende Norm giebt, nur von einer höheren Gewalt und Willkühr ausgehen könnte, daß also das damit gegründete positive Recht nur Gewalt an die Stelle der Gewalt, Willkühr an die Stelle der Willkühr setzen, — d. h. daß es bei dem Satze: Gewalt und Willkühr ist Recht, schlechthin bleiben würde. —

Diese Bemerkungen werden genügen, um den noch vielfach herrschenden Grundirrthum, daß das positive Recht allein Recht sey, daß es also ein Naturrecht überhaupt nicht gebe, zu widerlegen. Ich constatire indeß bei dieser Gelegenheit die auffallende Thatsache, daß der moderne Naturalismus und Materialismus, obwohl er nicht nur die Willensfreiheit und jede ursprünglich ethische Anlage des Menschen leugnet, sondern ihn nur als einen höher entwickelten Blutsverwandten des Affen gelten läßt, obwohl er also consequenter Weise die Hobbes'sche Doctrin von der Nothwendigkeit und Rechtsbeständigkeit des Despotismus anerkennen müßte, doch nicht den Muth der Wahrheit besitzt, sondern die Consequenzen seiner Ansicht durch sophistische Verdrehungen und unhaltbare Ausflüchte zu umgehen sucht, und meist in das wüste demagogische Geschrei nach dem höchsten Maaße der Freiheit, die er principiell leugnet, vollständig einstimmt. —

Ich habe nicht die Absicht, die bisherigen Versuche einer wissenschaftlichen Begründung des Naturrechts von Neuem der Kritik zu unterziehen. Die gegenwärtige Philosophie geht ohnehin fast ganz in Kritik und kritische Reflexion auf, und meint schon Großes geleistet zu haben, wenn sie die Schwächen der bisherigen Theorieen aufgedeckt hat, ohne zu bedenken, daß Niederreißen viel leichter ist als Aufbauen, und daß aus der Widerlegung der einen Theorie noch keineswegs die Wahrheit der andern folgt. Außerdem giebt es im Grunde nur zwei principiell verschiedene Naturrechts-Theorieen. Sie unterscheiden sich einfach durch den Gegensatz zwischen dem natürlichen und dem sittlichen Menschen, d. h. dadurch, daß die Einen das Naturrecht auf die natürlichen Triebe und Strebungen, die Andern auf die ursprüngliche ethische Anlage des Menschen zu gründen suchen. Die erste Klasse ist einfach dadurch schon widerlegt, daß aus den natürlichen Bedürfnissen, Trieben und Strebungen das Hauptmoment im Begriff des Rechts, das Moment der Verpflichtung zum Gehorsam gegen seine Gebote, unmöglich abgeleitet werden kann, weil sie nichts davon ent-

halten. Das Paradigma dieser Theorieen, weil die consequenteste Durchführung ihres Princips, ist wiederum Hobbes' erwähnte Lehre vom Naturzustande des Menschen als einem Krieg Aller gegen Alle. Fehlt dem Menschen alle ursprünglich ethische Anlage mit den mittelbar oder unmittelbar aus ihr fließenden Gefühlen, Strebungen und Anschauungen, ist er also von Natur nur ein klügeres Thier, so wird er auch nur aus Furcht vor größeren Nachtheilen die gewaltsame Beschränkung seiner Willkühr, seiner Gelüste und Begierden durch eine zu diesem Behufe eingesetzte höhere Gewalt sich gefallen lassen. Allein die Furcht ist wohl ein Motiv, aber ich bin nicht verpflichtet, mich zu fürchten und aus Furcht das Eine zu thun, das Andre zu unterlassen. —

Es ist nur eine andre Wendung der Hobbes'schen Doctrin, wenn Spinoza erklärt: Der Mensch, wie jedes Wesen, strebe von Natur danach, seine Perfection oder Realität d. h. seine ihm inhärirende Causalität, Kraft und Macht, nicht nur zu erhalten, sondern auch zu erhöhen. Da dieß das allgemeine Naturgesetz sey, so habe auch Jeder ein Recht seine Macht so weit wie möglich auszudehnen; sein Recht sey seine Macht und umgekehrt; so weit seine Macht reiche, so weit reiche sein Recht. Nun wachse aber die Macht jedes Einzelnen in demselben Maaße, in welchem sie mit der Macht einer geringeren oder größern Zahl Andrer sich vereinige und zusammenwirke. Also liege es in dem Streben nach Erhöhung der Macht und damit des Rechts eines Jeden, nach einer solchen Vereinigung, nach Uebereinstimmung und Gemeinsamkeit des Wirkens Aller zu trachten. Das Recht, als positive, diese Vereinigung schützende und regelnde Satzung, sey die Bedingung des Bestehens der Vereinigung, das Bestehen derselben der Grund und Zweck des Rechts. — Allein abgesehen davon, daß es ganz von der Willkühr des Einzelnen abhängt, ob und unter welchen Bedingungen er mit Andern sich einigen will, und daß das Recht als bloßes Mittel der Machterhöhung ganz und gar durch die Macht bedingt und bestimmt ist, also auch jede ausführbare Gewaltthat erlaubt ist,

— so fehlt wiederum das Hauptmoment des Rechtsbegriffs: das Streben nach Machterhöhung ist wohl ein Impuls, den ich zum Motiv meines Handelns machen kann, aber ich bin offenbar so wenig verpflichtet danach zu streben wie mich zu fürchten. —

Ebenso ist es nur eine sophistische Vertheidigung und trügerische Umhüllung des Satzes: Macht ist Recht, wenn es K. L. v. Haller für die ewige unveränderliche Ordnung Gottes, für das unverbrüchliche „Naturgesetz", das stets und überall gewaltet habe und noch walte, erklärt, daß ursprünglich, von Natur „die einen Menschen abhängig, die andern unabhängig, die einen dienstbar, die andern frei" seyen, und daß daher „der Ueberlegene" auch von Natur dazu getrieben werde, sich der Herrschaft zu bemächtigen, der „Bedürftige", ihm und seinen Befehlen zu gehorsamen. Unterstützt werde dieser natürliche Trieb durch den ebenso naturgemäßen Zug, daß „Ueberlegenheit das Gemüth veredle", und durch die entsprechende Gemüthsanlage des Bedürftigen, „der Leitung des Mächtigeren auch gern zu folgen." Zu leiten und zu herrschen sey daher das Recht und die Pflicht des Ueberlegenen, beherrscht zu werden und zu gehorchen das Recht und die Pflicht des Bedürftigen. Denn auf diesen Naturunterschied von Freien und Dienstbaren, Herren und Knechten, gründe sich das Recht der Staatsgewalt, das alleinige, ursprüngliche, von jeher und für immer geltende Recht: von einem andern könne nicht die Rede seyn. — Die Behauptung, Ueberlegenheit veredle das Gemüth, die dem Rechte der Gewalt einen ethischen Schein geben soll, ist eine einfache, den schlagendsten Thatsachen widersprechende Unwahrheit. Und aus der allerdings angebornen Ungleichheit, aus dem hier größeren dort geringeren Maaße der Kräfte und Fähigkeiten der Menschen folgt offenbar nicht die angeborene Herrschaft des Plus über das Minus. Es ist durchaus nicht einzusehen, warum ich bloß darum, weil ich weniger Kraft und Fähigkeit habe als ein Andrer, meinen Willen dem des Andern unterordnen solle, da der Wille bei jedem beliebigen Quantum der Kräfte und Fähigkeiten als selbständiger Wille bestehen kann und der schwächste

Wille meist gerade der eigensinnigste ist. Außerdem würde den gleich Fähigen die gleiche Herrschaft zukommen; keiner von ihnen hätte mithin ein Recht gegen den andern; sie würden einander völlig rechtlos gegenüberstehen, und die Folge würde der perennirende Kampf um die Herrschaft seyn. Jedenfalls leuchtet wiederum ein, daß der „Bedürftige", mag auch das Gefühl seiner Schwäche immerhin zum Motiv für ihn werden, sich leiten zu lassen, doch keineswegs dazu verpflichtet ist, ebenso wenig wie der „Ueberlegene" verpflichtet und noch weniger berechtigt ist, die leitende Macht auszuüben. —

Hugo Grotius, der Gründer der Wissenschaft des Naturrechts als einer selbständigen Disciplin, basirte es bekanntlich auf das Bedürfniß und den Trieb der Vergesellschaftung der Menschen. Allein so mächtig auch dieß leibliche wie psychische Bedürfniß historisch zur Gründung rechtlicher Zustände und nationaler (staatlicher) Verbände mitgewirkt habe, — das Recht ist sicherlich nicht aus ihm entsprungen, sondern vielmehr die Bedingung und Voraussetzung der Möglichkeit wie der Verwirklichung des Zusammenlebens der Menschen. Im bloßen Bedürfniß liegt weder eine Befugniß noch eine Verpflichtung es zu befriedigen, kann also auch nicht aus ihm abgeleitet werden. Das Kind bedarf freilich der Ernährung, Erziehung, Leitung; aber daraus folgt weder das Recht, sie zu fordern, noch die Pflicht, sich ihr zu unterwerfen, ebenso wenig wie das Recht und die Pflicht der Eltern, sie zu leisten. Trotz des dringenden Bedürfnisses bin ich bloß um des Bedürfnisses willen nicht verpflichtet zu essen und zu trinken, also auch nicht, mit andern Menschen eine gesellschaftliche Verbindung einzugehen und den Bedingungen derselben mich zu unterwerfen. Das Bedürfniß enthält wohl einen Impuls dazu und der Impuls mag zum Motive werden; aber so lange mir nicht nachgewiesen ist, daß ich verpflichtet bin, dem Impulse Folge zu leisten, ist die Vergesellschaftung und das in ihr sich bildende oder von ihr aufgestellte Recht (Gesetz) ein Product der Willkühr, das als sol-

ches beliebig abgeändert, umgestoßen und wiederhergestellt werden kann.

Denselben Einwürfen erliegt Rousseau's Contrât social. Bin ich nicht verpflichtet, einen solchen Vertrag zu schließen und nachdem ich ihn geschlossen, ihn auch zu halten, bin ich also nicht verpflichtet, meinen Willen der s. g. volonté générale — deren Existenz und Inhalt ohnehin erst nachzuweisen wäre — unterzuordnen, geschweige denn mich den Willensbeschlüssen einer bloßen Majorität Andrer zu fügen, so schwebt der contrât social in der Luft, und das Recht, das aus ihm hervorgeht, ist nur Willkühr, der Zwang, den er der Minorität auferlegt, nur Gewalt.

Ebenso wenig wie das bloße Bedürfniß mich verpflichtet es auch zu befriedigen, bin ich verpflichtet, „Alles zu thun, was das menschliche Leben möglichst lang und glücklich macht, d. h. was mir Ruhm, Annehmlichkeit und Ueberfluß an Allem bringt", — wie Thomasius das oberste Princip der Pflichtenlehre überhaupt und zugleich den ersten Grundsatz des jus naturae et gentium formulirte. So mächtig und allgemein auch der Trieb nach Glückseligkeit waltet, er ist und bleibt ein bloßer Trieb, dem ich auch nicht folgen, den ich auf richtige oder falsche Weise befriedigen kann, und von dem sich daher nicht darthun läßt, weder daß ich ihn überhaupt, noch daß ich ihn nur auf diese und keine andre Art zu befriedigen verpflichtet sey.

Keine Theorie, die auf das Bedürfniß und den Trieb sich basirt, kann der Alternative entgehen: entweder der Mensch muß dem natürlichen Impulse des Bedürfnisses Folge leisten, — und dann giebt es kein Recht, so wenig unter den Menschen wie unter den Thieren und Pflanzen: die Naturnothwendigkeit schließt den Rechtsbegriff schlechthin aus; — oder die natürlichen Triebe sind unter die Botmäßigkeit des menschlichen Willens gestellt, — und dann fordert der Rechtsbegriff den Nachweis, daß und warum der Mensch dem Triebe zu folgen, resp. ihn in dieser bestimmten Form zu befriedigen habe, ein Nach-

weis, der sich nicht führen läßt, weil er der Prämisse, daß der Trieb unter die Botmäßigkeit des Willens gestellt sey, widerspricht.

Kant wendet sich daher an die Willkühr selbst und will das Recht aus der „Freiheit der Willkühr" ableiten, indem er definirt: „Das Recht ist der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkühr des Einen mit der Willkühr des Andern nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit vereinigt werden kann," und sonach sey „eine jede Handlung (oder überhaupt jeder Zustand) eines Menschen Recht, die (oder nach deren Maxime) die Freiheit der Willkühr eines Jeden mit Jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammenbestehen kann". Diese Begriffsbestimmung steht auf dem Uebergangspunkte von den natürlichen zu den ethischen Naturrechts-Theorieen. Denn der Begriff der Willensfreiheit ist zwar an sich kein ethischer Begriff, wohl aber die Bedingung und Voraussetzung alles Rechts und aller Sittlichkeit. Allein eben darum weil sie nur Voraussetzung und Bedingung ist, läßt sich von ihr aus, von der bloßen Macht oder Fähigkeit des Willens sich so oder anders zu entschließen, d. h. von der Willkühr, die an sich gar keinen Inhalt hat, sondern ihn selber erst setzt, nicht zum Begriff des Rechts und der Sittlichkeit gelangen. Abgesehen davon, daß Kant das Zusammenleben der Menschen stillschweigend voraussetzt, ohne die Verpflichtung dazu nachzuweisen, setzt er auch ohne Weiteres voraus, daß ich verpflichtet sey, den Bedingungen, unter denen allein meine Freiheit der Willkühr mit der jedes Andern zusammenbestehen kann, mich zu unterwerfen. Aber ich bin offenbar bloß darum, weil ich die Fähigkeit und auch wohl den Trieb habe, meinen freien Willen geltend zu machen, noch keineswegs verpflichtet, dem Triebe zu folgen und die Fähigkeit auszuüben, noch die aufgestellten Bedingungen der Ausübung derselben als die wahren Bedingungen anzuerkennen. Da aus der an sich völlig inhaltlosen Willkühr sich schlechthin nichts folgern läßt, so läßt sich von ihr aus auch nicht bestimmen, was für das Zusammenbestehen der Frei-

heit eines Jeden mit Jedermanns Freiheit erforderlich sey, weder was dasselbe ermögliche und fördere noch was es hindere. Die Bedingungen desselben, wie und von wem sie auch aufgestellt seyen, würden mithin nur willkührliche Satzungen, ihre zwangsweise Durchführung nur Gewalt seyn. —

Auch der Mittelbegriff der Freiheit hilft uns sonach nicht aus der rechtlosen Sphäre der Willkühr und Gewalt heraus. Es war daher ein großer Fortschritt der Rechtsphilosophie, als man in neuerer Zeit begann, den Ursprung des Rechts in der ethischen Natur des Menschen zu suchen. Der Erste, welcher im Allgemeinen das Richtige traf, war K. C. F. Krause, wenn er das Recht für „das organische Ganze der äußern Bedingungen des Vernunftlebens" erklärte; und noch näher traf zum Ziele E. Henrici, wenn er definirte: Recht sey, „was der Idee der Unverletzbarkeit der materiellen wesentlichen Bedingungen des moralischen Menschenthums, d. h. der menschlichen Persönlichkeit nach ihrer Vervollkommnung oder der unveräußerlichen Menschengüter, im äußerlichen menschlichen Verkehr entspricht." Dem Vorgange Krause's folgten nicht nur Herbart, Hegel, Schleiermacher und deren Schüler, sondern auch F. J. Stahl, L. A. Warnkönig, J. U. Wirth, J. H. v. Fichte, H. M. Chalybäus, A. Trendelenburg u. A. Und in der That leuchtet von selbst ein: ist das Recht nur Recht, unterschieden von Willkühr und Gewalt, wenn und soweit es eine den Willen verpflichtende Kraft in sich trägt, so stellt sich Jeder, der von Recht spricht und weiß was er sagt, auf den ethischen Standpunkt, auf den Boden des Seynsollenden.*) Alle naturalistischen, materialistischen Doctrinen können

*) Krause und seine verdienstvollen Schüler, H. Ahrens und K. D. A. Röder, verlieren sich in's Unbestimmbare, wenn sie den Begriff des Rechts so weit ausdehnen, daß er über den Kreis der Bedingungen des ethischen Zusammenlebens der Menschen (der Entwickelung und Ausbildung der ethischen Natur des Menschen) hinausreicht. Das Recht muß auf diesen durch den Begriff des Ethischen bestimmten Kreis von Bedingungen beschränkt werden, weil der Begriff des Seynsollenden und der Begriff des Ethischen sich schlechthin decken, weil es also außerhalb der Sphäre des Ethischen kein

daher nur durch Inconsequenz, durch Unklarheit und Confusion oder durch sophistische Erschleichungen vor der Identificirung von Recht und Gewalt sich schützen.

Die ethischen Naturrechts-Theorieen haben die doppelte Aufgabe: 1) die Willensfreiheit und die ethischen Normativbegriffe nach Ursprung, Form und Inhalt wissenschaftlich zu begründen; und 2) die Gränzlinie zwischen den Gebieten des (juristischen) Rechts und der Sittlichkeit (Moralität) genau und richtig zu bestimmen. Zu zeigen, daß die erste Aufgabe in den bisherigen Versuchen noch nicht genügend gelöst ist, liegt außer der Absicht dieser Abhandlung. Aber auch die zweite Aufgabe ist m. E. noch immer Problem. Während man früher Recht und Sittlichkeit wider die Natur der Sache auseinander gerissen und möglichst starke Scheidemauern zwischen ihnen errichtet hat, ist man neuerdings geneigt, beide zu vermischen oder sie doch in ein Verhältniß zu stellen, das keine feste Scheidelinie zuläßt. Selbst da wo der Rechtsbegriff im Wesentlichen richtig gefaßt, und ausdrücklich anerkannt wird, daß das erzwingbare Recht von der freien Sittlichkeit wohl zu unterscheiden sey, wird dieser Unterschied doch wieder verwischt durch die ihm widersprechende Behauptung, daß das Recht ein, wenn auch untergeordneter, Theil des Sittengesetzes (Röder), oder daß es nur im sittlichen Ganzen entstehen und bestehen und daher das Daseyn bestimmter sittlicher Verhältnisse und eines Ganzen sittlicher Gemeinschaft zu seiner Voraussetzung habe (Trendelenburg). Ohne mich auf eine specielle Widerlegung der Scheingründe, der Begriffsverwechselungen oder irrigen Begriffsbestimmungen einzulassen, die man für die Versetzung des Rechts auf den Boden der Sittlichkeit vorgebracht hat, begnüge ich mich, nachzuweisen, daß und warum beide Gebiete, trotz ihrer unlösbaren Zusammengehörigkeit, doch streng aus einander zu halten sind.

Sollen, keine Verpflichtung giebt, und weil mithin nur denjenigen Bedingungen, durch welche das ethische Zusammenleben der Menschen im oben angegebenen Sinne bedingt ist, eine den Willen verpflichtende Kraft zukommen kann.

Es ist allgemein anerkannt, daß die Erzwingbarkeit dessen, was das Recht fordert, ein nothwendiges Moment im Begriff des Rechts ist, d. h. daß das Recht nicht erst durch die Erzwingbarkeit Recht wird noch bloß um der Erzwingbarkeit willen anzuerkennen und zu befolgen ist, wohl aber daß dem Inhalt des Rechts seiner Natur nach die Bestimmung inhärirt, erzwungen werden zu können und zu dürfen, daß also der Rechtszwang selber Recht ist. Und in der That leuchtet ja von selbst ein: Käme dem Recht diese Befugniß des Zwanges nicht zu, wäre also der Zwang, wie und von wem er auch ausgeübt würde, nur Willkühr und Gewalt, also Unrecht, und hinge es demnach rechtlich von mir ab, ob ich dem Rechtsgebote, keinen Andern zu tödten, zu berauben ꝛc., gehorsamen wolle oder nicht, so wäre der Krieg Aller gegen Alle zwar nicht selber Recht und rechtmäßig, aber doch rechtlich möglich, weil ohne Unrecht nicht zu verhindern. Diese Möglichkeit kann Niemand zulassen, der die ethische Natur des Menschen anerkennt und demgemäß behaupten muß, daß der Mensch Alles thun solle und mithin auch Alles thun dürfe, was unumgänglich nothwendig ist und geschehen muß, wenn es möglich seyn soll, das Sittengesetz zu erfüllen, seine Bestimmung zu erreichen. Ist dieß Ziel Grund und Zweck des menschlichen Daseyns, so ist die erste unbedingte Pflicht und damit das erste unbedingte und mithin unbeschränkbare Recht des Menschen, mit allen ihm zu Gebote stehenden Mitteln die Erreichbarkeit des Ziels zu sichern, die Hindernisse, die ihr im Wege stehen, zu beseitigen, die Bedingungen, unter denen allein es erreicht werden kann, herzustellen und aufrecht zu erhalten. Hier, aber nur hier, gilt der Satz: der Zweck heiligt die Mittel. Er gilt einfach darum, weil mit der Unmöglichkeit, das Sittengesetz zu befolgen, das Sittengesetz selber aufgehoben ist: denn es ist eine Verletzung des Sittengesetzes, es ist unsittlich, das Unmögliche zu fordern. Mit der Aufhebung des Sittengesetzes selber fällt auch jedes sittliche Einzelgebot hinweg, also auch der Satz, daß der Zweck die Mittel nicht heilige. So lange es unmöglich ist, das

Sittengesetz überhaupt zu erfüllen, kann auch von der Befolgung eines das Verhältniß der Mittel zum Zweck bestimmenden Regulativs nicht die Rede seyn. Ist sonach die Möglichkeit, das Sittengesetz zu erfüllen, die Bedingung seiner verpflichtenden Kraft, seiner Gültigkeit und Geltung, und ist die Geltung desselben die Bedingung des menschlichen Daseyns als eines menschlichen, so folgt von selbst, daß die Anwendung aller geeigneten Mittel, um die Geltung des Sittengesetzes zu ermöglichen, nicht bloß erlaubt, sondern Pflicht ist. Jeder ist verpflichtet und damit berechtigt, des Andern, welcher durch sein Thun die Erfüllung des Sittengesetzes unmöglich zu machen sucht, mit allen ihm zu Gebote stehenden Mitteln sich zu erwehren. Jeder ist also auch verpflichtet, zu dem wirksamsten Mittel zu greifen und demgemäß seinen Willen, seine Kraft und Thätigkeit mit der aller Andern zu vereinigen zur vollen Durchführung aller geeigneten Mittel für die Herstellung der Bedingungen, von denen die Erfüllbarkeit des Sittengesetzes abhängt. Giebt es kein andres geeignetes Mittel als die Anwendung von Gewalt, von zwingenden Impulsen, so ist demnach auch sie nicht nur erlaut, sondern Pflicht und damit Recht. So gewiß der Mensch berechtigt ist, dem reißenden, sein Leben bedrohenden Thiere Gewalt anzuthun, so gewiß ist er berechtigt, auch jedem Menschen, dessen Wollen und Handeln die Erfüllbarkeit des Sittengesetzes und damit seine menschliche Existenz bedroht, Gewalt anzuthun und nicht nur seinen gewaltthätigen Handlungen Gewalt entgegenzusetzen, sondern auch ihn selber, so lange er den gewaltthätigen Willen kundbar hegt, an der Ausführung desselben durch Gewalt zu hindern. Denn solange er diesen Willen hegt und kundgiebt, verleugnet er seine menschliche Natur und setzt sich selbst zum reißenden Thier herab: er selber will Thier seyn und eben damit will er *selber*, daß er auch *als* Thier behandelt werde. Da er die Gewalt selber will, so geschieht ihm nur sein eigner Wille, wenn an ihm Gewalt geübt wird: er selber thut sich die Gewalt an, die er erleidet. —

Sonach ergiebt sich: ist das Recht seinem Begriffe d. h.

seinem Grunde und Zwecke nach die in der ethischen Natur des Menschen liegende Verpflichtung, mit allen geeigneten Mitteln die Bedingungen der Erfüllbarkeit des Sittengesetzes herzustellen und aufrecht zu erhalten, so folgt mit unabweislicher Nothwendigkeit, daß zum vollen Begriffe des Rechts das Moment der Erzwingbarkeit, d. h. die Befugniß, durch geeignete Zwangsmittel die Vollziehung und Unterlassung der vom Rechte gebotenen und verbotenen Handlungen zu sichern, nothwendig gehört. An welchen Bedingungen die Ausübung dieser Befugniß hänge, wie weit sie also reiche und auf welche Weise sie auszuüben sey, ist eine weitere, allerdings höchst gewichtige Rechtsfrage, um die es aber hier noch nicht sich handelt. Es kam zunächst darauf an, nur überhaupt die Erzwingbarkeit der Rechtsforderungen selber als ein Recht, als eine ethische Nothwendigkeit nachzuweisen.

Aus diesem Nachweis aber folgt unmittelbar, daß Recht und Sittlichkeit ebenso eng zusammengehören als streng von einander zu sondern sind. Betrifft das Rechtsgebot den ganzen Kreis der die Geltung des Sittengesetzes ermöglichenden Bedingungen, soweit sie durch menschliches Wollen und Können herstellbar sind, so leuchtet ein, daß die Sittlichkeit nicht ohne das Recht bestehen kann, aber auch, daß das Recht nur Recht ist, weil und sofern es Mittel zum Zweck der Sittlichkeit ist; daß also das Rechtsgebot keine Gültigkeit hätte, wenn es kein Sittengesetz gäbe, aber auch, daß das Sittengesetz nicht zur Geltung gelangen könnte, wenn ihm das Rechtsgebot nicht zur Seite stände. Es leuchtet ebenso unmittelbar ein: so gewiß das Mittel überflüssig ist, wenn der Zweck erreicht oder ohne dasselbe erreichbar ist, so gewiß hat das Rechtsgebot nur Geltung, weil und solange ohne dasselbe die allgemeine, ungestörte Geltung des Sittengesetzes nicht gesichert ist. Wäre das Ziel der Menschheit erreicht, wären alle Menschen zu vollkommener Sittlichkeit gelangt, so würde damit das Rechtsgebot ganz von selbst zwar nicht seine Gültigkeit, wohl aber seine Geltung verlieren; es wäre thatsächlich beseitigt. Nur weil das Ziel noch

nicht erreicht, vielleicht (im irdischen Daseyn) nicht erreichbar ist, gilt das Rechtsgebot und muß seine Geltung behalten. Da es aber nur die Bedingungen der Erfüllbarkeit des Sittengesetzes betrifft, so folgt, daß es über den Kreis derselben nicht ausgedehnt werden darf, daß jede weitergehende Rechtsforderung an sich ungültig ist, und daß es also nur solche Handlungen und die ihnen zu Grunde liegenden Willensacte gebieten und verbieten darf, ohne deren Vollziehung und Unterlassung die Herstellung und Aufrechthaltung jener Bedingungen unmöglich seyn würde. Es folgt weiter, daß der Gehorsam gegen das Rechtsgebot an sich noch keine sittliche Handlung ist, sondern erst sittlich wird, wenn das Recht um seiner selbst willen, weil es Bedingung der Geltung des Sittengesetzes und der Realisirung des Guten ist, frei gewollt und befolgt wird, wenn also das Rechtsgebot aus keinem andern Grunde erfüllt wird, als weil das Sittengesetz es erheischt. Denn da das Sittengesetz die freie Entschließung fordert und nur denjenigen Willen als sittlich gelten läßt, der das Sittlichgebotene, das Gute, um seiner selbst willen thut, so ist ein Gehorsam, der nur in Folge von Zwang oder aus Furcht vor den angedrohten Uebeln dem Rechtsgebot sich fügt, zwar wohl rechtlich gültig, aber sittlich ungültig.

Sonach aber ergiebt sich, daß das Recht auf keine Weise in die Sphäre der Sittlichkeit hinübergreifen darf. Denn da es selber nur da ist um die Geltung des Sittengesetzes zu ermöglichen, und sein Gebiet nur so weit sich erstreckt als die Erzwingbarkeit seiner Forderungen reicht, das Sittengesetz dagegen, um dessentwillen das Recht gilt und besteht, die freiwillige Befolgung seiner Gebote erheischt, so ist es offenbar Unrecht, weil dem Begriffe des Rechts widersprechend, die sittlichen Gebote zu Rechtsgeboten zu erniedrigen, indem man ihre Erfüllung durch Androhung von Uebeln (Strafen) oder durch Aussetzung von Belohnungen zu erzwingen sucht. Und da die sittliche That nur durch die Gesinnung, die Motive und Zwecke ihres Urhebers sittlich ist, die Sittlichkeit mithin ganz und gar in das

innere (geistige) Wesen und Leben des Menschen fällt und daher nicht nur jedem Zwange schlechthin unzugänglich ist, sondern auch die inneren Bedingungen ihres Bestehens in sich selbst trägt und mitbringen muß, so kann das Recht nur die äußern Bedingungen der Erfüllbarkeit des Sittengesetzes und damit der Sittlichkeit betreffen. Es kann mithin nur die Vollziehung und Unterlassung bestimmter Handlungen und der ihnen zu Grunde liegenden Willensacte fordern; es darf weder Motive und Absichten noch Gesinnungen und Ueberzeugungen gebieten. Denn damit griffe es in's Gebiet der freien Sittlichkeit hinüber und stellte Forderungen, die schlechthin unerzwingbar sind, widerspräche mithin seinem eigenen Begriffe. Wer daher das Rechtsgesetz als einen Theil des Sittengesetzes betrachtet, so daß was das Sittengesetz heischt, auch für das Rechtsgesetz gilt, wer demgemäß für die Erfüllung des Rechtsgebots die sittliche Gesinnung fordert oder was dasselbe ist, die (bloße) Absicht und das Motiv unter den Zwang des Rechtsgesetzes stellt, der vermischt zum unberechenbaren Schaden der Sittlichkeit beide Gebiete, der muß consequenter Weise das Recht der Gewissensfreiheit leugnen, Glaubens- und Sittengerichte einsetzen, und die Ueberzeugungen und Gesinnungen mit Strafen belegen. Das Sittengesetz fordert freilich die rechtliche Gesinnung, die Erfüllung des Rechts um des Rechts willen. Aber dasselbe Sittengesetz erheischt als die Bedingung aller Sittlichkeit die Freiheit der Entschließung, also die Freiheit der Gesinnung, der Motive und Absichten, aus denen der Entschluß entspringt. Das Recht der Gewissensfreiheit ist sonach ein Grund- und Urrecht, das anerkannt, gesichert und aufrechterhalten werden muß, weil es eine Grundbedingung der Geltung des Sittengesetzes und der Sittlichkeit selbst bezeichnet. Es zeugt daher nur von einer trüben, die Begriffe verwechselnden Unklarheit und kann nur Verwirrung und Unsicherheit auf beiden Gebieten anstiften, wenn man zwischen dem Rechts- und dem Sittengesetz ein Compromiß zu errichten und dem einen an dem andern eine Art von Antheil zu gewähren sucht. Vermit-

telungsversuche, wo keine Mitte sich findet, sind nicht nur vergeblich, sondern können nur zum Unheil ausschlagen. Hier aber ist jede Vermittelung unmöglich, weil das Rechts- und das Sittengesetz sich nicht bloß scheinbar, sondern wirklich widersprechen. Denn das Sittengesetz fordert überall Freiheit der Entschließung, also auch die freiwillige Erfüllung des Rechtsgebots; das Rechtsgesetz dagegen begnügt sich damit nicht, sondern heischt auch die unfreiwillige Befolgung seiner Gebote und sanctionirt daher die Erzwingbarkeit derselben. Der Widerspruch tritt indeß nur ein, wenn man Recht und Sittlichkeit vermischt; wenn man beide in ihrem wahren Verhältniß faßt, löst er sich nicht nur, sondern ist im Grunde gar nicht vorhanden. Denn das Sittengesetz selber fordert die Erzwingbarkeit des Rechtsgebots, weil es ohne dieselbe nicht zur Geltung gelangen und die Freiheit des sittlichen Wollens und Handelns unmöglich seyn würde. Und das Rechtsgesetz heischt die Erzwingbarkeit nicht an und für sich, sanctionirt den Zwang nicht um des Zwanges willen, sondern nur als Mittel zum Zweck, das als Mittel durch den Zweck schlechthin bedingt und bestimmt ist und daher gänzlich hinwegfällt, wenn man seiner nicht bedarf, wenn das Rechtsgebot freiwillig, aus sittlicher Gesinnung erfüllt wird. Das Recht kann und darf zwar die sittliche Gesinnung nicht gebieten, weil sie in das innere Gebiet der Freiheit fällt; aber es wird selber überflüssig wo die sittliche Gesinnung waltet, und weit entfernt dieser Ueberflüssigkeit sich zu widersetzen, freut es sich ihrer und strebt sie selber herbeizuführen und zum dauernden Zustand zu erheben. Es bedarf mithin gar keiner Vermittelung, weil beide von selbst in inniger Einigkeit auf dasselbige Ziel hinwirken, auf die dauernde volle Herrschaft der sittlichen Gesinnung aller Menschen.

Aber, wendet man ein, wenn das Rechtsgesetz nur das äußerliche Thun und Lassen betreffen soll ohne Rücksicht, ob das Innere, die Gesinnung, ihm entspreche oder widerspreche, so „wird alsbald der Zwiespalt zwischen Innerem und Aeußerem auch der Uebereinstimmung der äußern Handlung mit dem Ge-

setze Eintrag thun", da das Aeußere ja aus dem Innern hervorgeht. „Wenn Alle ungern ein Gesetz vollziehen, so wird das allgemeine Ungern zu einer Macht wider das Gesetz: es kann mithin dem Gesetzgeber die bloße Gesetzlichkeit nicht genügen; denn wenn das Gesetz nicht in die Gesinnung der Bürger aufgenommen wird und aus ihr Kräfte zieht, so ist es gebrechlich wie Holz, welches keine Säfte mehr hat" (Trendelenburg). Sollen diese Sätze besagen, daß der Rechtszwang, der einem bloß gegebenen (positiven) Gesetze zur Seite steht, nicht genüge, um dasselbe zum Rechtsgesetze zu machen und ihm dauernde Geltung zu sichern, so waren sie überflüssig. Denn es versteht sich von selbst, daß das positive Gesetz, das kein Rechtsgesetz ist und mithin in sich keine Gesetzeskraft hat, weil es dem Sittengesetz und der sittlichen Gesinnung widerspricht, auch keine wahre dauernde Geltung haben wird, weil es sie nicht haben soll. Meint jener Einwand dagegen, daß auch das wahre Rechtsgesetz nicht zu voller dauernder Geltung gelangen wird, wenn es Alle ungern vollziehen, d. h. wenn allen Bürgern die rechtliche Gesinnung, das sittliche Streben und Wollen, völlig abhanden gekommen ist, so ist der Einwand ein zweischneidiges Schwert, dessen eine Schneide gegen ihn selbst gerichtet ist. Denn soll der Gesetzgeber, weil sein Gesetz auch mit der Gesinnung übereinstimmen müsse, in jedem Falle die herrschende Gesinnung berücksichtigen, so ist er da, wo die Gesinnung eine un- und widerrechtliche ist, gehalten, das Unrecht als Recht, das Ungesetzliche als Gesetz aufzurichten. Freilich wird kein Recht und kein Rechtszustand sich behaupten können, wenn alle Bürger, also auch diejenigen, welche das Recht zu wahren und den Rechtszwang zu üben haben, der rechtlichen Gesinnung ermangeln. Aber daraus folgt keineswegs, daß das Rechtsgesetz auch die rechte Gesinnung zu befehlen und im Nothfall zu erzwingen habe, sondern es folgt im Gegentheil, daß das Rechtsgesetz als wahres Rechtsgesetz über die Gesinnung keine Macht hat, sie nicht zu erzwingen vermag, sein Gebot derselben also unnütz ist, und daher — zwar nicht seine Gültigkeit,

wohl aber — seine gesetzliche Geltung, d. h. seine Macht, die ihm über das äußere Thun und Lassen zusteht, zusammenbricht, wenn kein Wille sich findet, der dieselbe auszuüben bereit und kräftig genug ist. Ist in einem Volke alle rechtliche Gesinnung, weil alle Sittlichkeit erloschen, so ist es allerdings verloren d. h. der Knechtschaft verfallen, wie der Untergang der altorientalischen Staaten, Griechenlands, Roms ꝛc. beweist. Aber diese Staaten sind gefallen, nicht weil das Rechtsgesetz die rechte Gesinnung zu gebieten und zu erzwingen unterlassen hätte, sondern weil nach dem Erlöschen aller Sittlichkeit das Rechtsgesetz keinen Zweck mehr hat und mit dem Zweck auch das Mittel nothwendig hinwegfällt. Ihr Untergang beweist ja gerade, daß das positive Gesetz (auf das Trendelenburg sich bezieht) auch ohne die rechtliche Gesinnung der Bürger sehr wohl bestehen kann. Denn jene Völker haben noch lange fortgelebt (und leben zum Theil noch), aber nicht als freie Völker, als selbständige Staaten unter der Herrschaft des Rechtsgesetzes, sondern unter der Willkührherrschaft ihrer eignen Despoten oder fremder Nationen und der von ihnen aufgestellten positiven Gesetze.

Aber, wendet man weiter ein, das Rechtsgesetz kann nicht bestehen ohne in vielen einzelnen Fällen wenigstens über das äußere Thun und Lassen hinauszugehen und die rechtliche Gesinnung zu fordern. „Wenn z. B. bei erhobenem Anspruch auf Eigenthum oder bei Verjährung gefragt werden muß, ob Jemand in gutem Glauben Fremdes besitze, so handelt es sich dabei zwar nicht eigentlich um die Gesinnung, mit welcher er erworben hat, aber doch um ein jenseits der äußern Handlung in sein Wissen und Meinen zurückgehendes Erforderniß; um als Besitzer in gutem Glauben zu gelten (und demgemäß im Besitz geschützt zu werden), muß er nachweisen, daß er von dem Unrecht Fremdes zu besitzen nichts wußte" (Trendelenburg). Das Beispiel ist sehr unglücklich gewählt. Denn bei Lichte besehen handelt es sich in diesem Falle weder eigentlich noch uneigentlich um die „Gesinnung", sondern nur um das ganz

„äußerliche" Factum, ob der Besitzer erfahren oder nicht erfahren hat, daß er fremdes Eigenthum in Besitz nahm. — Eben sowenig beweist ein zweites Beispiel. Das bürgerliche Recht, das bei einer Fahrlässigkeit in Betreff anvertrauten Gutes Ersatz besiehlt, mißt die „culpa" allerdings an dem Gegentheil, nämlich an der Sorgfalt, mit der ein guter Hausvater sein eigenes Gut zu verwalten pflegt. Aber es ist wiederum nur eine Verwechselung der Begriffe, wenn diese Sorgfalt als die „Gesinnung" eines guten Hausvaters bezeichnet wird. Das positive Recht kümmert sich keineswegs darum, in welcher „Gesinnung" der gute Hausvater sein Gut verwaltet, aus dem einfachen Grunde weil es diese Gesinnung nie mit Sicherheit ermitteln kann, sondern unter der Sorgfalt, die es bei Verwaltung fremden Guts fordert, versteht es nur den Inbegriff der Handlungen, die ein guter Hausvater bei der Verwaltung seines eignen Guts zu vollziehen und zu unterlassen pflegt. Was endlich das Strafrecht betrifft, in welchem angeblich „der gemachte Gegensatz von Gesetzlichkeit und Sittlichkeit sich thatsächlich aufhebt", weil „Absicht, Vorsatz und Gesinnung als das Innere der äußern Handlung darin wesentliche Erwägungen seyen", so ist es zwar vollkommen richtig, daß bei Verhängung der Strafe Vorsatz und Absicht nicht bloß „wesentliche Erwägungen" sind, sondern erwogen werden müssen. Aber das Rechtsgesetz fordert diese Erwägung bloß darum, weil jede Handlung, die unabsichtlich und unvorsätzlich, also ohne Bewußtseyn ihrer (rechtlichen) Bedeutung, ihrer Wirkungen und Folgen begangen wird, keine Handlung im vollen Sinne des Worts ist, also auch nicht als verbrecherische Handlung betrachtet werden kann. Nach der „Gesinnung" des Verbrechers (die Trendelenburg aus eignem Gutdünken zum Vorsatz und der Absicht hinzufügt) fragt das Strafrecht so wenig wie das Civilrecht, so wenig, daß es die verbotene Handlung bestraft, auch wenn sie in der besten Gesinnung, aus Wohlwollen, Mitleid 2c. gethan ward. Aber auch wenn es um der Sicherheit der Rechtspflege willen sich des Eides bedient und den Meineid des Zeugen mit Strafe bedroht, so ist es

wiederum nicht die „Wahrhaftigkeit" der Gesinnung, welche es damit implicite fordert, sondern nur die factische Wahrheit der Aussage in dem Umfange und dem Grade von Richtigkeit und Gewißheit, in welchem sie dem Zeugen bekannt geworden. Ob er aus Liebe zur Wahrheit oder aus Furcht vor der Strafe, aus Schadenfreude, Haß ꝛc. die Wahrheit sagt, ist dem Rechte gegenüber vollkommen gleichgültig; ja indem es mit Strafe droht, erkennt es implicite das aus unsittlicher und unrechtlicher Gesinnung entspringende Motiv der Furcht als juristisch gültiges Motiv selber an. Es fällt ihm daher nicht ein, den Meineidigen, der einem Mädchen ewige Liebe schwört, während er nichts von Liebe für sie fühlt, vor Gericht zu laden und mit Strafe zu belegen: hätte das Recht auf die Gesinnung, die Wahrhaftigkeit zu halten, so wäre die Rechtlosigkeit des belogenen Mädchens ein arges Unrecht. —

Weil das Recht die unumgängliche Bedingung, das unentbehrliche Mittel ist, die Geltung des Sittengesetzes und damit die Sittlichkeit selbst zu ermöglichen, so ist es, wie schon bemerkt, die erste sittliche Pflicht, das Mittel nicht nur anzuwenden, sondern ihm auch seine Wirksamkeit in größtmöglichem Maaße zu sichern, also nicht nur festzusetzen, was Recht und Unrecht sey, sondern auch dem damit gegebenen Rechts-Gesetze die von ihm geforderte Erzwingbarkeit seiner Gebote wie Verbote zu sichern. Da der menschlichen Natur gemäß kein Einzelner die Macht besitzt, dieser Forderung zu genügen und dem Gesetze Achtung zu verschaffen, so ist es sittliche P f l i c h t, eine der Lösung der Aufgabe gewachsene Einigung der Menschen herzustellen, resp. einer solchen Einigung, wo sie bereits besteht, sich anzuschließen und sie so zu organisiren, daß sie stark genug sey, die Erzwingbarkeit des Rechtsgesetzes zu sichern, d. h. den vom Rechte geforderten und ihm gemäß festgesetzten Zwang auszuüben. Es ist begrifflich vollkommen gleichgültig, ob eine solche Einigung von selbst infolge der physischen und ethischen Natur des Menschen, durch das physische und ethische Bedürfniß und insofern auf natürlichem Wege sich bil-

det, oder ob sie durch freies Uebereinkommen der Einzelnen und insofern künstlich hergestellt wird. Weil der Mensch seinem Wesen nach sowohl physisch wie ethisch auf das Zusammenleben mit Andern dergestalt angewiesen ist, daß er für sich allein weder physisch noch ethisch als Mensch bestehen kann, so haben sich historisch solche Einigungen auf dem ersten Wege gebildet. Aber diese natürlich-historischen Gebilde haben nur rechtliche Gültigkeit, sind nur berechtigt fortzubestehen, wenn und soweit sie in Betreff der geltenden Gesetze wie hinsichtlich ihrer Organisation dem Begriffe des Rechts entsprechen. Dasselbe gilt von jeder künstlich errichteten Einigung. Denn wenn sie auch durch das freie Uebereinkommen aller ihrer Mitglieder hergestellt ist, so ist doch Keiner verpflichtet, bei seiner Zustimmung zum Inhalt desselben zu verharren, wenn es sich finden sollte, daß er dem Recht und der Sittlichkeit widerspricht; im Gegentheil er ist verpflichtet, auf Aenderung der widerrechtlichen Bestimmungen zu dringen. Begrifflich also besteht die natürliche wie künstliche Einigung nur zu Recht, wenn und soweit sie mit dem Begriffe des Rechts in Einklang steht.

Erst in und mit einer solchen Einigung wird das Recht, das an sich idealiter (begrifflich) Recht ist, auch realiter Recht, weil erst dadurch die in seinem Begriffe liegende Erzwingbarkeit seines Inhalts realiter ausführbar wird. Eben damit wird das naturrechtliche, begriffliche Recht zum positiven geltenden Recht. Ihm sich zu unterwerfen ist Jeder verpflichtet, welcher in die eben damit zur Rechtsgesellschaft erhobene Einigung eingetreten ist, möge er freiwillig sich ihr angeschlossen haben oder von Natur, durch die Geburt ihr einverleibt seyn. Es steht ihm zwar rechtlich frei, das Band zu lösen, aber so lange er einer bestimmten Rechtsgesellschaft angehört, hat er dem in ihr geltenden Gesetze zu gehorsamen. Denn da es sittliche Pflicht aller Menschen ist, zur Aufstellung und Durchführung des Rechts sich zu einigen, so hat jede bestehende Rechtsgesellschaft ein unantastbares Recht auf ihr Bestehen und ist mithin berechtigt, jeden Angriff auf ihren Bestand mit allen ihr zu Gebote stehenden

Mitteln zurückzuweisen. Nachdem einmal das Gesetz gegeben ist, hat mithin jeder Einzelne die Pflicht es zu befolgen, die Gesellschaft das Recht, seine Befolgung zu erzwingen, selbst wenn das Gesetz dem Rechte an sich (dem Rechtsbegriffe) nicht entsprechen sollte. Denn da die Aufrechthaltung des Gesetzes die Bedingung des Bestehens der Rechtsgesellschaft und der Bestand derselben ein Recht, weil ihre Gründung eine Pflicht ist, so folgt unabweislich, daß die Gesellschaft auch das Recht hat, die Unverletzbarkeit des Gesetzes mit allen Mitteln zu schützen. Ebenso klar aber ist, daß jeder Einzelne nicht nur das Recht hat, aus der Gesellschaft auszuscheiden, sondern auch das Recht, weil die Pflicht, auf Abänderung des widerrechtlichen Inhalts des Gesetzes zu bringen. Und daher ist es Pflicht der Gesellschaft, die Ausübung dieses Rechts und dieser Pflicht gesetzlich zu regeln.

Ist die Rechtsgesellschaft constituirt und damit das Recht positiv, Gesetz geworden, so leuchtet weiter von selbst ein, daß innerhalb ihrer Alles, was das Gesetz nicht verbietet, rechtlich erlaubt ist, gleichgültig ob es dem Rechte-ansich entspricht und ob auch das Sittengesetz es erlaubt. Wer aus falscher Rücksicht auf die Sittlichkeit diesen Satz bestreitet oder doch beschränken und verclausuliren will, verwischt nicht nur die Gränzen zwischen Recht und Sittlichkeit, sondern begeht auch ein Unrecht wider das Recht der Gesellschaft, erschüttert die Autorität des Gesetzes und das Rechtsbewußtseyn des Volks, und schadet daher der Sittlichkeit mehr, als er ihr nützt. Um des Rechts der Freiheit willen, darf das Gesetz nur verbieten, was unumgänglich verboten werden muß um die freie Sittlichkeit zu ermöglichen. Und andererseits fordert der Begriff des Gesetzes, daß seine Gränzen so scharf wie möglich gezogen werden: eine Verschiebung derselben, sey sie Erweiterung oder Einschränkung, widerspricht seinem Zwecke, weil seine Befolgung und Aufrechthaltung dadurch unsicher wird. Dieß gilt insbesondre vom gesetzlichen Verbot: um des Rechts der Freiheit willen muß sein Inhalt vorzugsweise streng und genau bestimmt, und im Zweifel

eher im einschränkenden als im erweiternden Sinne interpretirt werden.

In dieser Erlaubniß, zu thun was rechtlich nicht verboten ist, besteht allein die Rechtsbefugniß der Einzelnen oder ihr Recht im engern Sinne, im Gegensatz zu ihrer Pflicht. Jede andre Rechtsbefugniß kommt dem Menschen nur zu, weil er eine Pflicht hat und sie erfüllen soll. Denn in Wahrheit wird der Mensch nicht mit Rechten, sondern nur mit Pflichten geboren, und nur darum hat er das Recht zu fordern, daß ihm die Möglichkeit gewährt werde, seiner Pflicht nachzukommen. Seine Rechte folgen mithin nur aus seinen Pflichten und können daher auch nur aus ihnen abgeleitet werden. Insofern giebt es, streng genommen, keine angeborenen Rechte; und nur darum weil alle wahren Rechte so unmittelbar aus den angeborenen Pflichten folgen, daß sie implicite in und mit ihnen gegeben sind, können sie als angeboren betrachtet und bezeichnet werden.

Diese Sätze sind so vielfach bestritten und gefallen dem natürlichen Menschen so wenig, daß sie so streng wie möglich bewiesen werden müssen. Gleichwohl kann sie im Grunde Niemand bestreiten, der auf den ethischen Standpunkt sich stellt, — und von jedem andern Standpunkt ist es, wie gezeigt, unmöglich, den Begriff des Rechts überhaupt zu gewinnen. Sie ergeben sich unmittelbar aus der Grundlage aller Ethik. Ist es (wie ich in der Psychologie nachgewiesen habe) das Gefühl des Sollens, der Ausdruck der ethischen Bestimmung des Menschen, auf und in welchem die ethische Seite unsres Wesens beruht und sich kundgiebt, und ist das Gewissen nur das zum Bewußtseyn gekommene Gefühl des Sollens, so folgt unabweislich, daß der Ausgangspunkt aller Ethik, weil der Quell aller Sittlichkeit, der Begriff der Pflicht ist. Nur weil das Gefühl des Sollens mich anregt und das Gewissen mir sagt, daß ich dieß zu thun, jenes zu unterlassen habe, nur also weil und so weit das Gefühl und das Bewußtseyn der Verpflichtung in uns sich regt, giebt es ein Sittengesetz für uns. Wie schwer

es auch seyn mag, den Inhalt desselben klar und prägnant in eine allgemein verbindliche Formel zu bringen, wie verschieden daher auch der Inhalt gefaßt werden mag, — im letzten Grunde stammt er doch aus dem Gefühl des Sollens d. h. das Sittengesetz drückt nur aus, was das zum Bewußtseyn gekommene Gefühl des Sollens als das Seynsollende und mithin zu Wollende und zu Thuende bezeichnet. Das Sittengesetz geht daher vom einzelnen Falle aus und greift nur allgemach um sich, indem es immer mehr Fälle in seinen Inhalt aufnimmt, d. h. es wird nur allmälig zum allgemeinen, Alle verpflichtenden Gesetze. Sein Inhalt muß aber immer dem zum Bewußtseyn gekommenen Gefühl des Sollens entsprechen, weil es sonst ohne verpflichtende Kraft und mithin nicht Gesetz wäre. Nicht also das Sittengesetz erzeugt das Pflichtgefühl und das Pflichtbewußtseyn, sondern umgekehrt das Pflichtgefühl, das Bewußtseyn des Sollens erzeugt das Sittengesetz. — Geht nun, wie gezeigt, das Recht ursprünglich aus von dem unmittelbaren Pflichtgefühl, die äußern Bedingungen, von denen die Möglichkeit der Befolgung des Sittengesetzes und damit die Sittlichkeit selbst abhängt, herzustellen und zu wahren, so gilt offenbar vom Rechtsgesetze dasselbe was vom Sittengesetze. Auch das Rechtsgesetz entspringt aus einer Pflicht und bezeichnet im Grunde nur eine Pflicht. Denn seine Gesetzeskraft, seine Rechtsgültigkeit beruht nur darauf, daß es meine wie aller Andern Pflicht ist, jene Bedingungen einzuhalten und ihnen gemäß zu wollen und zu handeln. Daraus folgt unabweislich, daß ich nur Dasjenige von Andern zu fordern berechtigt bin, was mir zur Erfüllung meiner Pflicht nothwendig ist, weil es dieselbe erst ermöglicht. Mein Recht gegen Andre, meine Rechtsbefugniß, entspringt mithin aus meiner Rechtspflicht, ist nur die Kehrseite derselben, bindet also auch die Andern nur soweit als meine Verpflichtung mich bindet: ich werde principiell rechtlos, wenn ich von meiner Rechtspflicht principiell mich lossage.

Wer dieß bestreitet, hat nachzuweisen, daß es Rechte giebt, denen keine Pflicht zu Grunde liegt, — daß ich also

z. B. berechtigt bin zu existiren, Nahrung zu nehmen, wo ich sie finde, Besitz zu ergreifen ꝛc. ohne dazu verpflichtet zu seyn. Aber worauf beruhen diese Rechte? Weßhalb bin ich bloß darum, weil ich existire, auch berechtigt zu existiren? Warum hat dasselbe Recht nicht auch der Stein den ich zerschlage, die Pflanze die ich zerstöre, das Thier das ich tödte, um meine Existenz zu sichern? Offenbar nur darum, weil Stein, Pflanze, Thier keine ethischen Wesen sind, weil ihr Daseyn nicht Selbstzweck, sondern nur Mittel ist, weil sie also nicht verpflichtet sind zu existiren, ich dagegen diese Pflicht habe und darum berechtigt bin mein Daseyn zu sichern. Habe ich dazu keine Verpflichtung, so fällt nicht nur diese Berechtigung hinweg, sondern es fragt sich auch warum ich verpflichtet seyn soll, die Existenz jedes Andern zu respectiren, warum ich keinen Menschen tödten dürfe? Meine Pflicht gegen den Andern kann sich offenbar nicht weiter erstrecken als mein Recht und meine Pflicht gegen mich selbst; bin ich also selber nicht verpflichtet mein Daseyn zu erhalten, begehe ich kein Unrecht, wenn ich mich selbst tödte, so kann es auch kein Unrecht seyn, einen Andern zu tödten. — Man sieht, das Recht ohne ihm zu Grunde liegende Pflicht schwebt in der Luft. Wer das Recht nicht auf die Pflicht basirt, muß den ethischen Standpunkt aufgeben und kann es mithin nur auf die Gewalt basiren: ich bin nur berechtigt zu existiren, so lange ich die Macht besitze, meine Existenz zu behaupten; das Recht ist der Kampf um das Daseyn, der Krieg Aller gegen Alle, die permanente Revolution und Gewaltthätigkeit, — dieselbe Consequenz, die aus allen naturalistischen Rechtstheorieen sich ergab. —

Diese Sätze führen von selbst hinüber zur Deduction und Feststellung der einzelnen Rechte und Pflichten, die aus dem allgemeinen Begriff des Rechts folgen, weil sie implicite in ihm liegen, und unter denen das Urrecht aller Rechte, das Recht der Existenz, obenansteht.

Man hat unter ihnen — fast allgemein (nach dem Vorbild des Römischen Rechts) — drei große Klassen unterschieden,

und sie mit den drei Namen des Sachen- oder Eigenthumsrecht, des Vertrags-Rechts und des Personen-Rechts bezeichnet, auch wohl noch den Unterschied zwischen angeborenen und erworbenen Rechten hinzugefügt. Die Unterscheidung ist nach beiden Seiten hin im Grunde grundlos und daher wissenschaftlich unzulässig. Das Naturrecht kennt nur persönliche und nur angeborene Rechte, die in Eins zusammenfallen, weil jedes persönliche Recht ein angeborenes ist, und umgekehrt. Denn seine Aufgabe ist ja nur, das Recht oder die Rechte, welche in der „Natur", in der gegebenen, unabänderlichen Wesenheit, in der Subjectivität des Menschen liegen, aus ihr abzuleiten. Diese Rechte sind sämmtlich angeborene, weil sie eben in und mit dem Menschen selber, also mit seiner Geburt implicite gesetzt sind. Sie sind sämmtlich persönliche Rechte, weil sie eben nur darin sich gründen, darauf beruhen, dadurch „Rechte" sind, daß der Mensch von Natur Person, d. h. Subject von ethischer Wesenheit ist und daher sein Daseyn eine ethische Bestimmung hat, Selbstzweck ist.

Wer dieß (wie Trendelenburg u. A.) verkennt, wer die angeborenen Rechte leugnet, bezweifelt, dahingestellt seyn läßt, oder im Naturrecht auch von erworbenen, positiven Rechten redet, der hat von vornherein die Aufgabe des Naturrechts verfehlt und wird sie daher auch nicht lösen können, oder begeht eine Verwechselung der Begriffe, die ihrer Lösung ebenso hinderlich ist. Giebt es keine angeborenen Rechte, sind also alle Rechte gleichsam von Menschenhänden gemacht, durch Menschen gesetzt und bestimmt, so giebt es eben kein Naturrecht, sondern nur sog. positives Recht, das seinen Grund hat in dem Willen Derer, die es poniren, und nur so lange gilt, als sie es gelten lassen wollen und die Macht haben, seine Geltung durchzusetzen, — d. h. das Recht ist die Willkühr und Gewalt. Natürliche und damit angeborne Rechte zwar voraussetzen, aber sie doch nicht aus der Natur des Menschen, sondern durch reducirende Analyse aus dem geltenden positiven Rechte (den verschiedenen Gesetzgebungen) ableiten, oder doch bei der Deduction

derselben stets auf die positiv geltenden Rechte hinüberschielen, heißt die Aufgabe des Naturrecht nicht lösen, sondern verwirren. Denn daß das positiv geltende, gesetzliche Recht dem Naturrechte überall entspreche, ist eine Voraussetzung, welche die thatsächlich besteſtehende Verschiedenheit der unter den verschiedenen Völkern (Rechtsgesellschaften) geltenden Gesetze augenfällig widerlegt. Das Naturrecht, wie alles Menschliche, entwickelt sich nur allmälig aus seinem ursprünglichen Keime, und durchläuft daher verschiedene Stadien, die mit den Fortschritten der Civilisation und Cultur, d. h. mit der ethischen Entwickelung der Völker Hand in Hand gehen. Es liegt daher nicht fix und fertig im Bewußtseyn des Menschen vor, es giebt keine dem Bewußtseyn angeborenen Rechtsbegriffe, sondern der Mensch hat sie sich erst, auf demselben Wege wie seine ethischen Begriffe überhaupt, aus ihrer gemeinschaftlichen Quelle, dem Wesen der Subjectivität, zum Bewußtseyn zu bringen. Und da aller Inhalt des Bewußtseyns von der Genauigkeit und Schärfe der Unterscheidung unserer Empfindungen, Gefühle, Perceptionen ꝛc. abhängt, so wird die mangelhafte Unterscheidung ein mangelhaftes Rechtsbewußtseyn und mangelhafte Rechtsbegriffe hervorrufen, welche gleichwohl so lange gelten werden, bis die Nation (Rechtsgesellschaft) eine höhere Bildungsstufe erreicht hat und von ihr aus die Mangelhaftigkeit des geltenden Rechts, das ihm beigemischte Unrecht erkennt. In den Gang dieser historischen Entwickelung greifen natürlich nicht nur Race und Abstammung des Volks, Beschaffenheit des Klimas, geographische Lage, geschichtliche Constellationen ꝛc., sondern auch andre gleichsam zufällige Factoren, Willkühr, Herrschsucht, List, Gewalt ꝛc., ein und stören den naturgemäßen Fortschritt. Nichtsdestoweniger werden die aus der Natur des Menschen folgenden drei großen Stadien der Entwickelung des Rechts im Allgemeinen auch historisch sich geltend machen. Anfänglich wird als Recht nur gelten was die bloße Existenz und Subsistenz des Menschen zu thun und zu lassen erheischt, d. h. das Recht, durch Bewältigung der Natur, durch Besitzergreifung und Ver-

wendung der zur Nahrung, Wohnung rc. dienlichen Naturgegenstände, die menschliche Existenz und Subsistenz zu sichern, und damit das Eigenthumsrecht wird principiell vorwalten und alle andern Rechte bedingen und bestimmen. Sodann wird das Recht über die bloße Existenz hinaus ausgedehnt werden auf die Anerkennung und Sicherung der äußern persönlichen Freiheit, des eigenen Willens und der selbständigen Thätigkeit, und damit wird das Vertragsrecht, das seinem Begriffe nach den freien Willen voraussetzt und auf ihn basirt ist, nicht nur hervortreten, sondern als das normative Princip aller Rechtsinstitutionen sich geltend machen. Erst auf der letzten dritten Entwickelungsstufe wird für Recht erklärt und allmälig festgestellt werden, was nicht nur für die leibliche, sondern auch für die geistige, ethische und intellectuelle Existenz, Entwickelung und Ausbildung des Menschen nothwendig erscheint und jedem Menschen, weil er Mensch (Subject) ist, geleistet werden muß, d. h. damit erst wird das Personenrecht zum principiellen Mittelpunkt erhoben werden, in welchem alle übrigen Rechte wie die Rhadien des Kreises ihren Ursprung haben und sich vereinigen. Historisch sind diese Entwickelungsstufen von völlig gleicher Gültigkeit und Berechtigung, d. h. nicht historisch, sondern nur vom Wesen des Menschen aus läßt sich darthun, daß nur die letzte Entwicklungsstufe des Rechtsbewußtseyns den wahren Begriff des Rechts repräsentirt, und daß sie erst befähigt ist, durch weitere Fortbildung der geltenden Gesetze und Institutionen den Rechtsbegriff vollkommen zu realisiren. So fördersam daher auch das Studium der Rechtsgeschichte seyn mag, — weder unmittelbar aus ihr selber noch durch kritisirende und analysirende Reflexion auf ihre Daten läßt sich der allgemeine Begriff des Rechts noch die Definition der Einzelrechte gewinnen. Die kritische Analyse muß ja nothwendig bereits wissen, was das Recht an sich sey und fordere, wenn sie es in den mannichfaltigen, sich oft widersprechenden Daten der Geschichte, den positiven Gesetzgebungen, herausfinden will.

Die genaue Begriffsbestimmung und Begriffsentwickelung der Einzelrechte vielleicht in einem folgenden Artikel.

Recensionen.

Beiträge zur Geschichte und Kritik der Philosophie.

1) Dr. Max Maywald: Die Lehre von der zwiefachen Wahrheit, ein Versuch der Trennnng von Theologie und Philosophie im Mittelalter. Ein Beitrag zur Geschichte der scholastischen Philosophie. Berlin, 1871, F. Henschel.

Vorliegende auf guten Quellenstudien beruhende, schätzbare Abhandlung behandelt ausführlicher eine Lehre der mittelalterlichen Philosophie, welche meistentheils aus Mangel an näherer Kenntniß nur oberflächlich berührt zu werden pflegt, obwohl sie nicht ohne Bedeutung ist, da sie ein Entwicklungsmoment von der falschen mittelalterlichen Vermischung von Theologie und Philosophie zu der, in den neuern Weltanschauungen fast überall zur Geltung gekommenen, schärfern Unterscheidung dieser Disciplinen ausmacht. Es ist dies die Lehre von der zwiefachen Wahrheit; danach soll etwas in der Philosophie wahr seyn können, was in der Theologie falsch ist, und in der Philosophie falsch seyn, was doch in der Theologie seine Wahrheit behauptet. Hinter dieser Unterscheidung suchte der wissenschaftliche Forschungstrieb einen Schutz gegen die Beschränkung durch die katholische Kirche, und somit hat die Lehre für ihre Zeit gewisse Bedeutung. An sich ist diese Theorie aber falsch, da sie einen Widerspruch in sich schließt, und so hat die Kirche diese Lehre auch um so mehr stets mit Recht zurückgewiesen, als die Vertreter derselben von Halbheit des Charakters und gewisser Unaufrichtigkeit nicht frei zu sprechen sind. — Der Herr Verf. weist nun im ersten Kapitel seiner Schrift S. 4—24 nach, daß die Lehre, nicht nur wie Fr. Ch. Baur Dogmengeschichte II. S. 212 bemerkt hatte, beim Uebergange in die neuere Zeit auftrete, sondern bereits im 13ten und 14ten Jahrh. sich geltend

mache und obwohl von der Kirche verworfen, doch immer wieder auftauche. Das zweite Kapitel S. 25—36 beantwortet die Frage nach der Entstehung unsrer Lehre, das dritte Kapitel S. 37—61 verfolgt dann ihre Geschichte namentlich in Italien vom 15—16ten Jahrhundert, und schließt mit einem Hinblick auf die durch die erkenntniß-theoretischen Forschungen Kant's und die Untersuchungen Schleiermacher's über das Wesen der Religion in neuester Zeit für immer festgestellten Unterscheidungen.

Wir gehen in unserm Referat vom 2ten Kapitel aus. Der Herr Verf. macht die Bemerkung, daß überall da, wo die Lehre von der zwiefachen Wahrheit im 13ten Jahrh. auftritt, sie enge mit Sätzen verflochten erscheint, die der von Averroës umgedeuteten aristotelischen Philosophie angehören. Demnach haben wir in den Schriften des Ibn-Roshd die Keime der Lehre von der zwiefachen Wahrheit zu suchen. Darauf weist auch Raymund Lullus, der eifrige Bekämpfer dieser Lehre hin; es läßt sich aber auch direct aus den Quellen nachweisen, daß arabische Versionen und Erklärungen des Aristoteles und Schriften des Ibn-Roshd die Veranlassung zur Entstehung unsrer Lehre gaben. Die Ansichten des Ibn-Roshd, auf die es für Nachweis der Keime der Lehre ankommt, sind in den Traktaten: „Ueber die Uebereinstimmung der Religion und der Philosophie" und „Ueber den wahren Sinn der religiösen Dogmen" enthalten. Einerseits hält darin Ibn-Roshd am Glauben der Väter, am Muhamedanismus fest, und suchte die Philosophie damit in Uebereinstimmung zu setzen. Andrerseits betrachtet er die philosophische Wahrheit als höchstes Ziel des Erkennens. Da nun aber in vielen Punkten in der Philosophie etwas anders als wahr gelehrt wurde, als im Glauben, da Aristoteles mit keiner Religionslehre völlig übereinstimmt, so mußte sich aus dem Bestreben, beiden, der Religion wie der Philosophie, gerecht zu werden, mit Nothwendigkeit die Lehre von der doppelten Wahrheit entwickeln. Ich mache dabei die Anmerkung, daß sich ganz Aehnliches in der jüdischen Scholastik des Moses ben Maimon zeigt, der die allegorische Erklärung zur Beseitigung der Wider-

sprüche zu Hülfe rief, und daß in der christlichen Scholastik sich verwandte Erscheinungen aus gleichen Ursachen auch unabhängig wiederholen mußten. — Ibn-Roshd suchte seinerseits zwischen den beiden von ihm angenommenen Warheiten eine Uebereinstimmung durch die Auskunft herzustellen, daß die Religion die Wahrheit in unvollkommner Weise, in Form der Vorstellung, die Philosophie dieselbe jedoch in adäquater Form lehre. Die Consequenzen eines neuern Systems haben gezeigt, daß mit dieser Auskunft nur ein Scheinfrieden geschlossen werden kann. —

Weniger deutlich, als in dem eben referirten Abschnitt, sucht der Herr Verf. aus der Idee der Religionsvergleichung und dem sich daher schreibenden Indifferentismus gegen die einzelnen Religionen einen Umstand herzuleiten, aus dem die Lehre von der zwiefachen Wahrheit ihren Ursprung genommen habe. Heidnischerseits faßte man jede Religion nur als relativ wahr auf, machte dem gegenüber den absoluten Wahrheitsgehalt der Philosophie geltend, und so kam man dazu, etwas in der Philosophie für wahr zu erklären, was es nicht ebenso in der Theologie sey. — Es darf endlich nicht unerwähnt bleiben, daß der Einfluß Friedrichs II., des Hohenstaufen, in Anschlag gebracht werden muß, um die Verbreitung der averroistischen Philosophie im Allgemeinen und unsrer Lehre im Besondern zu begreifen (S. 35).

Das erste Kapitel schildert nun diese Verbreitung. Hier möchte ich dem Simon von Tournay um 1200 weder bereits die Lehre von der zwiefachen Wahrheit beilegen, da dieselbe ausgesprochener Maaßen erst 1247 hervortritt, noch auch erscheinen mir die Einflüsse des Ibn-Roshd auf ihn unzweifelhaft nachgewiesen. Sichergestellt ist aber, daß die Wirkungen der Philosophie des Averroes in den ersten Decennien des 13ten Jahrhunderts eintraten. Als nun 1247 der Erzbischof Odo von Tusculum die Irrthümer eines pariser Lehrers Johann de Breccain verdammte, entschuldigte sich Letzterer damit, daß er seine Sätze nicht theologisch aufgestellt habe, sondern nur in philosophischem Sinne aufrecht erhielte. Von da an läßt sich nun aus

den Akten der Pariser Universität nachweisen, welche große Ausdehnung die Lehre dort gewann. So mußte sie der Bischof Etienne Tempier 1276 mit andern Sätzen des Averroes wiederholt verdammen; aber nicht nur in Paris, auch in England war diese Ansicht verbreitet. Das Einschreiten der Kirche gegen diese Irrlehre half nur wenig, wie wir aus den immer wieder von Neuem nothwendig werdenden Verwerfungsurtheilen derselben entnehmen. Auch die Widerlegungsversuche namhafter Scholastiker, wie die des Albertus Magnus und des Thomas von Aquino, konnten der Verbreitung der Lehre von der zwiefachen Wahrheit nicht Einhalt thun, zumal Albertus Magnus sachlich zu ihr hinneigt (S. 15—16), auch dem Thomas von Aquino eine Unterscheidung von Theologie und Philosophie nicht fremd ist. Als Hauptgegner der Lehre von der zwiefachen Wahrheit, wie überhaupt der averroistischen Theorieen, ist Raymund Lullus † 1315 anzusehen, der sie in vielen Schriften bekämpfte, ohne größere Erfolge als Albertus Magnus zu erzielen. Andrerseits hält wieder Duns Scotus († 1308) Theologie und Philosophie so auseinander, daß er beide fast trennt. Trotzdem er sich aber des Unterschiedes dieser Wissenschaften bewußt ist, entscheidet er sich doch nicht für eine allein und sucht die Auskunft, daß er der Philosophie einen vorwiegend theoretischen Charakter zuschreibt, während die Theologie mehr praktischer Natur sey. Vorzugsweise werden dann Franziskaner die Pfleger der averroistischen Philosophie, wozu der ausgesprochene Gegensatz zu den orthodoxen Dominikanern beitragen mochte, und bei einem von ihnen, bei Wilhelm Occam † 1347, trat die Lehre von der zwiefachen Wahrheit in einer Weise auf, die mit der Form zusammenstimmt, in welcher sie im 15ten Jahrhundert in Italien erschien.

Hier in Italien (drittes Kapitel S. 37) wurde die averroistische Doctrin am längsten in Padua gepflegt, und ihre gefährlichen Ansichten der Kirche gegenüber wiederum durch die Lehre von der zwiefachen Wahrheit geschützt. Als Gründer des paduanischen Averroismus wird Gaetano di Tiene (1387—

1465) genannt, was näher dahin zu berichtigen ist, daß er viel zur Blüthe dieser schon vorher verbreiteten Lehre beigetragen hat. Von spätern Lehrern zu Padua, welche die averroistische Doktrin vertraten, ist Nicoletto Vernius 1471—99 zu nennen, weil sich im Gegensatz zu ihm derjenige Philosoph bildete, der die Lehre von der zwiefachen Wahrheit besonders betont hat. Es ist Pietro Pomponazzi, geb. 1462 zu Mantua, Professor in Padua, dann in Ferrara und Bologna. Er ist Aristoteliker und zwar Führer aller derjenigen, die dem Alexander v. Aphrodisias folgten. Damit trat er zwar einerseits in einen bewußten Gegensatz zu Ibn-Roshd, dessen Lehren er in seinem Buch: „Ueber die Unsterblichkeit" bekämpfte, dennoch ist er nicht frei vom Einfluß des arabischen Commentators. Um seine bedenklichen Lehren zu schützen, bedient er sich der Unterscheidung einer zwiefachen Wahrheit und trennt dabei, ähnlich wie Duns Scotus, Theologie und Philosophie (vgl. die ausführliche Analyse seiner Ansicht S. 42—52 unsrer Schrift). Zur Kritik seiner Lehre dient die ebenso unterhaltende, als zutreffende Erzählung des Boccalinus (S. 53). Petr. Pomponatius wird von Apollo gefordert, wegen seiner Lehre von der Sterblichkeit der Seelen zur Rechenschaft gezogen und soll verbrannt werden. Er sucht sich mit der Lehre von der zwiefachen Wahrheit aus der Schlinge zu ziehen und schreit überlaut, er behaupte nur als Philosoph die Sterblichkeit der Seele. Da rief Apollo den Henker zu: „So verbrenne ihn auch nur als Philosophen."

Das Laterankoncil vom 19ten Dec. 1512 verdammte die Lehre von der zwiefachen Wahrheit, der Streit mit Pomponatius entbrannte nur um so heftiger, und die verurtheilte Ansicht tauchte immer von Neuem auf. Um Alexander Achillino, Augustinus Niphus, Zimara und den ungedruckten Commentar des Magister Calaber zu übergehen, so ist der letzte bedeutende Vertreter der Lehre, deren Geschichte uns beschäftigt, Cremonini († 1631), dessen Taktik, die aristotelische Lehre nur als philosophisch berechtigt vorzutragen, ihm doch beinah nichts genützt

hätte, da er mit dem Großinquisitor in Conflikt kam. Ohne eigentlichen Widerruf zu leisten, gab er doch nach.

2) J. Vahlen: Lorenzo Valla. Ein Vortrag. Zweiter Abdruck aus dem Almanach der Kais. Akademie der WW. zu Wien vom Jahre 1864. Berlin, 1870, F. Vahlen.

Der ansprechende Vortrag, der ein Lebensbild des italienischen Humanisten Lorenzo Valla enthält, wurde von dem Herrn Verf. im Jahre 1864 in einer Sitzung der Akademie der Wissenschaften zu Wien gehalten, und ist jetzt einem größern Publikum zugänglich gemacht. Der Abdruck ist im Ganzen ein unveränderter; Herr V. behält sich vor, die Ergebnisse seiner auf diesem Gebiet seither getriebenen Studien in besonderen Aufsätzen niederzulegen, deren einer Wien 1869 in den Sitzungsberichten der Akademie, wie in separatem Druck unter dem Titel: Laurentii Vallae opuscula tria bereits erschienen ist. Er enthält drei früher unedirte Schriften Valla's: 1) Oratio in principio studii habita, 2) de professione religiosorum dialogus, 3) Demosthenis pro Ktesiphonte traductio. — Der Herr Verf. stellt namentlich noch die Veröffentlichung einer Sammlung ungedruckter Briefe in Aussicht. Wenn er davon spricht, daß Andere berufener seyen als er, ein umfassendes Lebensbild des L. V. zu schreiben, so dünkt uns diese Aeußerung zu bescheiden.

Lorenzo della Valle geb. 1407 † 1457 zeichnet sich unter den übrigen italienischen Humanisten durch Selbständigkeit des Geistes aus; er ist Kritiker im vollen Umfang des Begriffs und nimmt dadurch eine besondre Stellung ein. Den übrigen Humanisten der Renaissance fehlt es vielfach an der Fähigkeit, die Früchte ihrer Studien in selbständigen wissenschaftlichen Leistungen zusammenzufassen, weshalb es auch unter ihnen zu keiner eigentlichen Philologie kam. Man beugte sich unter das Joch unbedingt geltender klassischer Autoren und büßte in solchem Wort- und Buchstabendienst die Freiheit des Denkens ein. Hier that ein kräftiger Geist Noth, der das Recht der Autoritäten prüfte und der selbständigen wissenschaftlichen Forschung eine

Bahn brach, und dies geleistet zu haben ist das Verdienst des Lorenzo Valla. —

Er ist von großer Vielseitigkeit der Bildung und wissenschaftlicher Production; zugleich Philologe, Theologe, Jurist, Historiker und Philosoph finden wir ihn auf jedem dieser Gebiete schriftstellerisch thätig. Wir beschränken uns hier darauf, seine Verdienste um die Philosophie zu charakterisiren, denen gegenüber wir uns kritischer als Herr Vahlen verhalten. Kurz erwähnt sey, daß L. V. die Unechtheit der dem Dionysius dem Areopagiten zugeschriebenen Schriften richtig erkannt hat. In selbständigen Schriften ist er auf die Logik, wie auf ethische Probleme näher eingegangen. In beiden Disciplinen zeigt er sich als Kritiker der Entstellungen, welche die Philosophie der Alten in der spätern Zeit namentlich durch Boethius und dann durch die Araber erfahren; dem Aristoteles selbst steht er zwar nicht feindlich gegenüber, doch vermag er ihn auch nicht gehörig zu würdigen. Zu den logischen Studien war er von der Rhetorik aus gekommen, deren Professur er seit 1431 zu Pavia bekleidete. Er betrachtete als die beiden Hauptaufgaben der Beredsamkeit die Gedankenentwicklung und die sprachliche Form, und nahm so gleichzeitig zwei Werke in Angriff: die dialectischen Disputationen und die Eleganzen der lateinischen Sprache, von denen das erstere uns hier näher angeht. Sein Inhalt fällt nicht mit den logischen Elementen zusammen, die in der Rhetorik im Abschnitt de inventione vorgetragen zu werden pflegten, obwohl das Ziel, eine wissenschaftliche Grundlage der Rhetorik zu schaffen, nicht aus den Augen gesetzt wird. L. V. geht aber dabei auf einen völligen Umbau der bisherigen Logik aus.

Das Mittelalter hat namentlich auf Grundlage des Boethius eine Methodenlehre ausgeführt, die vielfach ganz unanwendbar und darum eine hohle Speculation ist, wie andrerseits die mittelalterliche Wissenschaft unmethodisch ist. L. V. tritt nun den sophistischen Spitzfindigkeiten in der Logik, mit denen beim wirklichen Denken nichts anzufangen ist, mit Recht entgegen und dringt auf die im praktischen Gebrauch allein gültige Ein-

fachheit der Denkformen. Die Logik soll also auf ihren ursprünglichen Kern zurückgeführt und die durch die breite Verflachung des Boethius eingeführten, größtentheils unbrauchbaren Elemente wieder ausgeschieden werden. Freilich geht er in diesem Streben nach Ausmerzung falscher Bestandtheile zu weit, indem er auch manchen vollgültigen Begriff beseitigt wissen will. Der gemeine Menschenverstand wirft sich bei ihm zu einem Richter über Begriffe auf, zu deren Beurtheilung er nicht kompetent ist, auch schwimmen dem L. V. die Grenzen von Logik und Rhetorik ineinander. — Die ontologische Bestimmung der Dingheit (res), der Vieles untergeordnet wird, spielt eine große Rolle. Von den 10 Kategorieen des Aristoteles läßt er nur drei übrig; Substanz, die er sehr weitläuftig behandelt, wobei er in die Betrachtung des Realen abschweift, Qualität und Actio. Quantität und Passio sind zum mindesten mit Unrecht bei Seite gesetzt. Einem Mangel an Verständniß des Aristoteles müssen wir es ferner zuschreiben, wenn er die aristotelischen Begriffe der Bewegung, Dynamis, Energie, Entelechie u. a. geradezu verwirft.

In der Lehre vom Urtheil kritisirt er mit Recht den absurden Mechanismus des Boethius, womit derselbe durch Beifügung der Negation zu Subject, Prädikat und Copula Urtheilsvarietäten hergeleitet und tabellarisch verzeichnet hatte. An Stelle der 4 Arten des Gegensatzes setzt er zwei, nämlich den kontradiktorischen und konträren, die sechs Modalitäten des Urtheils führt er richtig auf die drei aristotelischen, Wirklichkeit, Möglichkeit und Nothwendigkeit zurück. —

In der Syllogistik, in der er Manches dem Quintilian entlehnt, dringt er auf Vereinfachung. In der Lehre vom kategorischen Schluß verwirft er die von Theophrast und Eudemus herrührenden 5 modi, in der zweiten Figur sucht er die Identität des 2ten und 3ten Modus nachzuweisen. Die dritte Figur beseitigt er ganz, worin er wohl keine Zustimmung finden wird. Beachtenswerth ist seine Kritik der Theorie des hypothetischen Syllogismus; die Bemerkungen über den Sorites, das Dilem-

ma, Analogie, Induction, Exemplum, Enthymem, sind mehr in rhetorischen Interesse gemacht.

Alles in Allem betrachtet, so sehen wir in der Logik L. V. auf einem richtigen Wege. Wenn wir trotzdem mehr sein Streben, als seine Leistung anzuerkennen haben, so liegt das daran, daß er als einer der Ersten nach diesem Ziele rang. Es gelang ihm noch nicht, sich aus den Fesseln der Rhetorik zu lösen und zu rein philosophischer Betrachtung zu erheben, auch fehlte es ihm noch am umfassenden Studium und eingehendem Verständniß des echten Aristoteles. Aehnliches müssen wir in Bezug auf die Ethik behaupten.

Mit der mittelalterlichen Sittenlehre hat L. V. gebrochen; es geht dies unter anderm aus seiner in einem besondern Buch ausgeführten Behauptung hervor, daß das Verdienst jenseits der Mauer eines Klosters nicht größer, als diesseits sey. Es kam nun darauf an, eine andre Sittenlehre der mittelalterlichen entgegenzustellen. Das Reformationszeitalter erneute zu diesem Zweck die ethischen Systeme des Alterthums, zunächst die Lehren des Epikur und der Stoa, aber erst die reine Lehre des Evangeliums in Verbindung mit der Wiedererweckung der aristotelischen Ethik vermochte über die Sittenlehre des Mittelalters in Wahrheit hinauszuführen und die sittliche Weltanschauung der Neuzeit zu begründen. L. V. fehlt nun in seiner Erstlingsschrift „über die Lust" offenbar darin, daß er bei Erörterung der Frage über den Endzweck des menschlichen Handelns Aristoteles ganz unberücksichtigt läßt und in Abwägung des Stoicismus und Epikureismus gegeneinander dem Epicureismus den Vorzug gab. Was zunächst seine Stellung zu Epicur betrifft, so hätte er wohl so weit gehen können, die Lehre desselben falschen Auffassungen gegenüber richtiger zu erläutern, prinzipiell aber mußte er ihn wohl verwerfen. An seiner Kritik des Stoicismus will ich jedoch etwas Wahres nicht verkennen. L. V. hat sich namentlich mit Schärfe gegen die Vermischung stoischer und platonischer Lehrelemente gekehrt, die sich in des Boethius Trost der Philosophie findet, und es ist durchaus richtig, daß

diese neuplatonische Ethik und das Christenthum nicht dasselbe sind. Das Buch des Boethius ist nicht ohne Frömmigkeit geschrieben, und letztere hat das ganze Mittelalter in Täuschung über die darin niedergelegte antik-heidnische Anschauungsweise gehalten.

Der Ethik gehört noch das später geschriebene Gespräch über die Willensfreiheit an. Es handelt sich darin um die vielbesprochene, auch von Boethius breit erörterte Frage, ob das göttliche Vorherwissen die menschliche Willensfreiheit aufhebe? Boethius suchte die Frage so zu lösen, daß er die göttliche Intelligenz als unfaßbar für die menschliche Vernunft erklärte, was freilich nur in andrer Weise die Unlösbarkeit der Frage ausspricht; ferner hatte er in dem Gegenwart und Zukunft aufhebenden Begriff der Ewigkeit eine Auskunft für Auflösung dieser Schwierigkeiten gesucht, die auch unzulänglich ist. L. Valla sucht dem gegenüber zwischen der Präscienz Gottes und dem Walten der göttlichen Vorsehung zu unterscheiden und urtheilte, Gottes Präscienz hindere die Freiheit des Wollens nicht. Dagegen wird einzuwenden seyn, daß realiter in Gott Wissen und Wollen offenbar nicht so unterschieden sind, wie sie unser abstrahirender und sondernder Verstand sich denkt, sondern wohl im innigsten Zusammenhange stehen.

Es darf nicht unerwähnt bleiben, daß die philosophischen Schriften L. V.'s nicht ohne Einfluß auf Leibniz geblieben sind, der die letzte Untersuchung V.'s in der Theodicée wieder aufnahm und weiter führte. Das Urtheil aber, das Leibniz, der wie viele Genies oft unkritisch war, über L. V. gefällt hat, daß er ein ebenso guter Philosoph als Humanist gewesen sey, vermögen wir nach der obigen Auseinandersetzung nicht ganz zu theilen. Unsre Ansicht über L. V. als Philosophen formulirt sich dahin, daß L. V. mehr Rhetor, als Philosoph ist. Er erkennt richtige Ziele und strebt danach, er besitzt kritischen Blick und räumt manches Irrige und Falsche aus dem Wege, aber seine eignen positiven Leistungen vermögen die gestellten Aufgaben nicht zu lösen und bleiben weit hinter dem hochgesteckten Ziele zurück. Es wird dabei aber nicht verkannt, daß in Anfängen philoso-

phischer Entwicklung schon das Einschlagen gewisser Richtungen auch ohne entsprechende vollgiltige Leistungen von Verdienst ist.

Es gehört nicht hierher, die Verdienste des vielseitigen Humanisten in den andern wissenschaftlichen Fächern zu würdigen. Um Kenntniß seiner Schicksale und Kämpfe zu gewinnen, empfehle ich die Lectüre des angezeigten Vortrags, der für einen weitern Leserkreis geeignet ist.

3) Theodor Vogt: J. J. Rousseau's Leben. Aus dem Decemberheft des Jahrgangs 1869 der Sitzungsberichte der phil.=hist. Klasse der kais. Akademie der Wissenschaften LXIII. Bd. S. 357) besonders abgedruckt. Wien in Comm. bei Carl Gerolds Sohn, 1870. 114 S. in 8.

Referent ist mit dem Herrn Verf. darin einverstanden, daß die Bekenntnisse Rousseau's eine nochmalige und besondre Darstellung seines Lebens durchaus nicht überflüssig machen, sondern dieselbe gerade fordern, weil bei der aus seinen Charaktereigenthümlichkeiten hervorgehenden Selbsttäuschung des Franzosen die eigne Darstellung der Thatsachen seines Lebens nicht als eine objective gelten kann, sondern vielfach gefärbt erscheint. Es bedarf also einer kritischen Arbeit, um aus den Rousseau'schen Selbstbekenntnissen die wahren Verhältnisse und Thatsachen heraus zu erkennen; namentlich aber hat ein auf festen Grundsätzen ruhendes sittliches Urtheil eine von den Rousseauschen laxen Auffassungen ganz abweichende Würdigung des ethischen Werthes seiner Handlungen und seines Lebens zu geben. Was nun die Lösung der gestellten Aufgabe durch den Herrn Verf. betrifft, so ist an dem angezeigten Schriftchen anerkennend hervorzuheben, daß uns in demselben ein sorgfältiges Studium der Quellen, eine richtige kritische Behandlung und Benutzung derselben, wie eine umfassende Kenntniß der betreffenden Literatur entgegentritt. Das gewonnene quellengemäße Material wird in 7 Abschnitten: Kinderjahre, Irrfahrten der Jugend, Studien, Berufsversuche, Krisis, Hauptwerke, letzte Lebensjahre, übersichtlich verarbeitet, die Darstellung eilt aber viel zu rasch vorwärts. Referent ist der Ueberzeugung, daß der Herr Verf. sich den Rahmen für sein Lebensbild Rousseaus zu enge gesteckt hat. Er bringt trotz des reich fließenden Stoffes nur 114 meistens

halbe Seiten, denn die Hälfte nehmen die Noten ein; darauf kann dann selbst den wesentlichsten Erfordernissen einer monographischen Behandlung nicht genügt werden. — Ohne einen Blick auf die Zeitverhältnisse werden wir Rousseaus Leben kaum verstehen und richtig beurtheilen können; erst die eingehende Charakteristik des Helden wie der Hauptpersonen, mit denen er in Berührung tritt, erst die ausführliche und detaillirte Schilderung der einzelnen Lebensverhältnisse desselben erfüllt uns mit rechtem Interesse für ihn, und giebt den richtigen Maßstab für Auffassung und Beurtheilung. Skizzenhafte Darstellungen aber bleiben mehr oder minder farb- und leblos und lassen oft kalt. Den Hintergrund des Zeitbildes nun wie die in die Einzelheiten eingehende Darstellung der Lebensverhältnisse haben wir in vorliegender Biographie vergeblich gesucht, wir haben nur eine Skizze vor uns, die wohl für einen Vortrag ausreicht, aber kaum als eine für Lectüre bestimmte Druckschrift über ein so reiches Material gelten kann. Auch scheint es dem Referenten, als ob in dem Schriftchen die sittliche Kritik nur mit einer gewissen Halbheit, aber nicht mit jener Entschiedenheit und Strenge geübt sey, zu der die verblendete Selbsttäuschung und Selbstbespiegelung des eitlen Franzosen herausfordert. Der Herr Verf. sucht selbst da (S. 6 f. Schrift und öfter) ein milderes Licht auf Rousseaus Aeußerungen fallen zu lassen, wo wie bei den Worten der Einleitung zu den Bekenntnissen kaum ein Zweifel über die überall hervortretende Eitelkeit aufkommen kann. Den dort (S. 8) in Frageform, also rhetorisch, zur Entschuldigung Rousseaus vorgebrachten Argumenten halten wir entgegen, daß man sehr wohl mit Geständnissen seiner Schwächen und Fehler kokettiren kann, und daß weder Unabhängigkeitssinn noch originale Denkkraft vor Eitelkeit schützen. Uns verletzt vor Allem bei Rousseau der häufig hervortretende Widerspruch, daß er in einem Athem von seinen Lastern und Fehlern spricht und doch mit Selbstgefühl seinen moralischen Werth hervorhebt, ja sich für einen der besten Menschen erklärt, ein sicherer Beweis, wie oberflächlich jenes Bekenntniß seiner Gebrechen ist. Der

Verf. giebt diese Thatsache mit ihren Consequenzen für das Urtheil über den sittlichen Werth Rousseaus auch zu.

Referent hält es nicht für nothwendig, die allgemein bekannten Einzelheiten des Rousseauschen Lebens hier näher zu besprechen, mit dem philosophischen Gehalt der Rousseauschen Schriften beschäftigt sich aber unsre Abhandlung zu wenig, um referirend oder kritisch darauf eingehen zu können.

4) Dr. Fr. Zelle: **Der Unterschied in der Auffassung der Logik bei Aristoteles und Kant.** Berlin, 1870, W. Weber.

Der Gegenstand vorliegender Studie ist von hervorragender Bedeutung. Fortschritte in der Wissenschaft sind nur möglich, wenn Fortschritte in der Methode gemacht werden, die weitere Entwicklung in der Philosophie ist also von Auflösung der logischen Probleme bedingt, und es kommt dabei vor Allem darauf an, sich über die Prinzipienfragen zu einigen. Unsre Abhandlung beschäftigt sich nun damit, die Logik von Aristoteles und die von Kant miteinander zu vergleichen und dadurch zwischen zwei Richtungen in der Logik zu entscheiden, die in neuerer Zeit eingeschlagen wurden. Es wird nämlich S. 2 zwischen der metaphysischen Logik, welche die Denk- und ontologischen Bestimmungen identificirt und deren Urheber Hegel ist, zwischen der sogenannten formalen Logik, die von Kant ihren Ursprung herleiten soll und zwischen einer dritten vermittelnden logischen Richtung unterschieden, als deren Hauptvertreter Trendelenburg und Ueberweg angesehen werden und die an Aristoteles anknüpft. Der Herr Verf. sucht nun eine Lanze für die sogenannte formale Logik, die er mit der Kantischen identificirt, einzulegen. So richtig ich auch einzelne Bemerkungen des Herrn Z. finde, so kann ich ihm in der Prinzipienfrage doch nicht beitreten. Hat man nicht allein das von Jaesche edirte Compendium Kant's über Logik, sondern dessen gesammte Leistungen in der Erkenntnißtheorie im Auge, so kann man schwerlich Kant nur als Urheber einer formalen Logik bezeichnen. Aber abgesehen von Kant, da Denkform und Denkinhalt sich wechselseitig be-

dingen, da die Methode sich nach den Gegenständen, die in ihr behandelt werden, modificirt, so ist eine rein formale Logik, die von aller Beziehung auf den Erkenntnißinhalt abstrahirt, ein ebenso widersinniges Unternehmen, als wenn Jemand ein Werkzeug construiren wollte, ohne auf den Stoff Rücksicht zu nehmen, der durch dasselbe bearbeitet werden soll. Man liefe dabei Gefahr, ganz unanwendbare Methoden zu ergrübeln. Die Geschichte der Philosophie des Mittelalters sowohl, als auch dieses Jahrhunderts ruft uns eine strenge Warnung vor Methoden zu, die bei ihrer Anwendung auf das Reale sich nicht bewähren. Um so sorgfältiger haben also unsres Erachtens die logischen Untersuchungen die Beziehung der Erkenntnißform auf den Erkenntnißinhalt zu erörtern, um die Anwendbarkeit der Methode festzustellen. Daraus folgt, daß Referent, wie die mit der Metaphysik identificirte Logik, zu deren Widerlegung hier kein Raum ist, so die rein formale Logik ablehnt. —

Folgen wir dem Gange unsrer Untersuchung. Aufgabe unsrer Abhandlung ist es, die Differenz zwischen der Kantischen und Aristotelischen Logik, deren Kant sich selbst nicht klar bewußt gewesen ist, näher darzulegen, und diese Aufgabe ist als gelöst zu betrachten.

Zunächst sollen die Prinzipien der Logik der beiden Männer verglichen werden. Bei Aristoteles fehlt Namen und Begriff derselben, und nur aus seiner Eintheilung der Wissenschaften läßt sich diese vorhandene Lücke ergänzen. Die Eintheilung wird auf Grund von Top. VI, 6; VIII. 1 und Met. VI, 6; XI, 7 angegeben, ohne daß damit die Schwierigkeit gehoben wird, wie die im Organon enthaltenen Schriften in diese Eintheilung einzufügen sind. Nachdem die verschiedenen Ansichten darüber S. 4 kurz besprochen sind, unterscheidet der Herr Verf. S. 5 zwischen dem eigentlich aristotelischen Lehrgebäude und der Propädeutik, und betrachtet das Organon als diese Propädeutik des Systems, als eine wissenschaftliche Technik, die der Entwicklung des Systems voraufgeht. Ref. kann die Frage über die Stellung der Logik im aristotelischen Lehrgebäude nur

als eine offene bezeichnen, dieselbe zur bloßen Propädeutik herabzudrücken scheint ihm aber den Anforderungen der Systematik zu widersprechen. —

Unter Logik bei Aristoteles versteht nun der Herr Verf. S. 5 die in den Büchern des Organon entwickelte Lehre, es gehört ihm vornehmlich dazu die Lehre vom Begriff (?), Urtheil und Schluß. Zur genauern Charakteristik werden dann in Kürze die bekannten Grundzüge der Aristotelischen Logik dargelegt S. 6. 7, die hier zu wiederholen überflüssig seyn dürfte.

Dann wird S. 7 zur Darlegung von Kant's Auffassung der Logik übergegangen. Hier muß Ref. sich gegen eine falsche Benutzung der Quellen erklären und den Versuch als verfehlt bezeichnen, die im Compendium enthaltene Logik Kant's und den Abschnitt der Kritik der reinen Vernunft, der die Ueberschrift Logik führt unter die Einheit eines Begriffs der Logik, nämlich einer allgemeinen Logik, zu subsumiren. Man vergleiche die Tafel S. 12

Logik
allgemeine — besondre
reine — angewandte
empirische — transscendentale
(Logik d. Comp.) (Logik d. Kritik d. r. K.)

Was nur den Namen gemeinsam hat, in der That aber prinzipiell auseinandergeht, kann nun und nimmermehr unter einen Begriff gebracht werden. Dieser prinzipielle Unterschied besteht aber zwischen der formalen Logik und der Logik der Kritik der reinen Vernunft. Es ist der Unterschied der Analyse der Denkformen und der Entscheidung der Fragen nach der Möglichkeit der Synthesis a priori. Der Herr Verf. gelangt zu seinem Resultat, indem er seiner Entwicklung bald aus dieser, bald aus jener Schrift Kant's Belegstellen zu Grunde legt, ohne die Zeitfolge der Schriften und deren verschiedene Tendenz und wisschaftlichen Werth zu berücksichtigen. Diesen freilich ziemlich allgemein üblichen Quellengebrauch halte ich für unkritisch und falsch; man hat vielmehr die Zeitfolge der Schriften, deren verschiedene

Grundtendenz und Bedeutung wohl in's Auge zu fassen. Kant's Begriff der Logik ist historisch nur so zu erörtern, daß vom Begriff der Logik in der Wolff'schen Schule ausgegangen und gezeigt wird, welche Modificationen Kant der Zeitfolge seiner Entwickelung und Schriften nach darin eintreten ließ. Daraus würden sich dann der Fortschritt seiner Auffassung, wie die Schwankungen und Unterschiede seiner Ansichten in den verschiedenen Lebensperioden und Werken ergeben, und diese Unterschiede, Schwankungen ja Widersprüche sind vom Historiker ja nicht zu verwischen. Dem offenbaren Dualismus der Kantischen Logik hat Franz Hoffmann in seinen Grundzügen einer Geschichte der Logik seit Kant 1851 schlagend nachgewiesen, was dem Bestreben des Herrn Zelle, Einheit in gesonderte Begriffe zu bringen entgegenzuhalten ist.

Die am besten ausgeführte Hauptuntersuchung unsrer Abhandlung enthält die Auseinandersetzung des Verhältnisses der Kantischen und Aristotelischen Logik. Kant hat bekanntlich nichts anderes geglaubt, als mit Aristoteles völlig übereinzustimmen; indessen kannte er den Aristoteles zu wenig, um das richtig beurtheilen zu können, und thatsächlich finden sich viele Unterschiede. Was freilich die Stellung im System angeht, die beide Denker der Logik anweisen, so dürfte die Feststellung des Unterschiedes darin doch so lange dahingestellt bleiben müssen, bis die Stellung, welche Arist. ihr gab, sicher nachgewiesen ist. Andre Unterschiede stehen fest. Bei A. bildet die Lehre vom Beweis einen Haupttheil des Organon, und er trennt Erkenntnißtheorie und Logik nicht. Kant weist jene Theorie in die Einleitung seiner Logik und trennt Erkenntnißtheorie und Logik, ein Dualismus, über den wir wieder hinauskommen müssen. Zu bemerken ist ferner der Unterschied der Auffassung der höchsten Prinzipien. Bei Aristoteles findet sich nicht allein die formal-logische Fassung der principia identitatis, contradictionis und des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten, sondern diese Grundsätze haben metaphysische Bedeutung. Die Beziehung derselben auf's reale Seyn tritt überall hervor, und gewiß hat A.

mit dieser Art der Behandlung vollkommen Recht. Kant bemüht sich diese Beziehung auf das Reale zu eliminiren, was ganz unmöglich ist, sofern sie doch Kriterien der Wahrheit seyn sollen, letztere aber eine Beziehung der Denkform auf das Reale in sich schließt. So faßt Aristoteles auch den Gegensatz nicht blos logisch auf, sondern er liegt ihm in den Dingen selbst, Kant hingegen kennt die auf das Wesen der Dinge gehenden Bestimmungen des Gegensatzes nicht, und auch hierin zeigt sich Ar. als sein Meister.

Die Urtheile gehen bei Ar. auf objective Wahrheit. Auch bei Kant ist zwar Wahrheit und Irrthum im Urtheil, doch ist diese Wahrheit eine rein formale, die auf der Uebereinstimmung der Erkenntnisse mit den Verstandesgesetzen beruht. Die Modalität hat bei Ar. durchaus Beziehung auf das reale Seyn, sie bezieht sich auf die objective Beschaffenheit der Dinge. Bei Kant aber wird durch die Modalität nicht das Seyn der Dinge, sondern nur das Verhältniß eines Urtheils zum Erkenntnißvermögen bestimmt. Der logisch-subjective Begriff hat bei Ar. ein reales Correlat, das Wesen (οὐσία, τὸ τί ἦν εἶναι), die Definition geht auf Bestimmung des realen Wesens und demgemäß auf den Grund, der Grund liegt im Mittelbegriff des Schlusses, in ihm werden die 4 metaphysischen Ursachen aufgezeigt. Bei Kant dagegen behandelt die Logik den Begriff nur der Form nach, die Definition bleibt nur ein Versuch, die Erkenntniß des Wesens unerreichbar. Der Begriff ist Erkenntnißgrund, soll aber den Realgrund nicht enthalten, im Mittelbegriff liegt kein Grund, der Schluß ist kein Mittel die Erkenntniß zu erweitern, sondern nur durch Analyse klar zu machen.

Die Logik Kant's abstrahirt also von allem Materialen der Erkenntniß. Zur Bezeichnung der Aristotelischen Ansicht möchten wir nicht mit dem Herrn Verf. sagen: „Aristoteles sondere die Lehre von den Formen des Denkens nicht von der Lehre über das im Denken sich darstellende Seyn, über den vom Denken zu bezeichnenden Gegenstand." Das wäre eine Confusion von Logik und Metaphysik; Ar. hat sich aber durchaus von der

Vermischung der Logik und Metaphysik frei gehalten, deren sich die Neuern in dem Bestreben, die in Kant's Logik wirklich vorhandene Lücke zu ergänzen, schuldig gemacht haben. Aristoteles zieht nur die Betrachtung des Verhältnisses der logischen zu den ontologischen Bestimmungen mit in die Logik hinein, der sie in der That zugehört. Referent kann daher auch nicht mit dem Herrn Verf. der rein formalen Logik Kant's in den meisten Fällen Recht geben, da diese unvollständig ist, sondern tritt auf Seiten der aristotelischen Logik. Dabei fordert er in gleicher Strenge wie Herr Z. die Scheidung von Metaphysik und Logik, wie von Logik und Psychologie. Logik und Psychologie sind so zu unterscheiden, daß Alles, was die Thätigkeit des Denkens beschreibt, der Psychologie zugehört, die Logik aber das Gesetz erörtert, nach der diese Thätigkeit sich vollzieht. Die Metaphysik ferner hat das Seyende, die Logik das Denken zu betrachten. Nun besteht aber trotz des Unterschiedes des Begriffs des Denkens und des Begriffs des Seyenden eine Analogie derselben, die eine gegenseitige Beziehung derselben auf einander vermittelt, auf der die Möglichkeit des Erkennens beruht. Die Erörterung dieses Verhältnisses des Denkens zum Seyenden gehört recht eigentlich in die Logik, weil dabei eine Function des Denkens untersucht wird, und ist keine Abschweifung in die Metaphysik, weil der Begriff des Seyenden nicht ausführlich erörtert, sondern von dorther vorausgesetzt wird. — Die Polemik des Hr.n Verf. gegen die Rittersche Kritik der formalen Logik S. 32—34 lasse ich auf sich beruhen; die formale Logik ist unhaltbar auch ohne Ritter's Kritik. Die Ansicht S. 34, daß sich die Logik von der Sprache frei zu machen habe, kann man wohl theilen; ich glaube indessen, daß es der logischen Forschung stets zum Schaden gereichen wird, wenn sie ganz von der in der Sprache immanenten Logik absieht, deren Erkenntniß noch keineswegs erschöpft ist und die der rein logischen Theorie bedeutenden Vorschub leisten kann.

Der Herr Verf. schließt S. 36 mit der Behauptung, daß die Kant'sche Auffassung der Logik für eine durchgreifende Ver-

besserung der Aristotelischen und für die einzig richtige zu halten sey, und macht dann noch den Versuch des Nachweises, daß die Aristotelische Logik doch nur eine formale sey, ja er nennt sogar Aristoteles: „den Vater der formalen Logik.“ Nach unsrer Ansicht sind die Akten der Untersuchung über letztern Punkt geschlossen und es steht fest, daß die aristotelische Logik die moderne subjectiv-formalistische nicht ist. Was den ersten Punkt betrifft, so werden wir die kritische Philosophie, wenn wir ihrer würdig uns verhalten, kritisch aufzufassen haben. Eine solche kritische Auffassung muß aber zugeben, daß die Kant'sche Philosophie, wie sie ihr Urheber uns hinterließ, widerspruchsvoll, lückenhaft und unabgeschlossen ist, und das gilt auch von seiner Erkenntnißtheorie und Logik. Es kommt nun darauf an, diese Philosophie weiter zu entwickeln und zum Abschluß zu bringen. Nach den allgemein gültigen Gesetzen historischer Entwickelung der Philosophie geht das so vor sich, daß der neugewonnene Standpunkt sich mit der Philosophie, die vor ihm aufgetreten war, in Verbindung setzt und ausgleicht. Die Geschichte der deutschen Philosophie und mit ihr der Logik hat sich namentlich seit Kant durch Verschmelzung der Philosophie des letztern mit dem wiedererweckten Spinozismus weiter entwickelt, ohne daß diese Verbindung auf die Dauer als haltbar erschienen wäre und ein abgeschlossenes System ergeben hätte. Wir suchen jetzt noch den Weg weiter. Die vorkantische Philosophie that den Schritt von Spinoza weiter zu Leibniz, oder, was in manchem Betracht dasselbe ist, zur Restauration der antiken, namentlich der aristotelischen Philosophie, und diesen Schritt müssen wir jetzt, wo es auf Herstellung von Verbindung kantischer Philosophie mit vorkantischen Standpunkten ankommt, nachthun, wenn wir weiter wollen. In der Logik ist dieser Schritt bereits von Trendelenburg, Ueberweg u. A. vollzogen. Danach bestimmt sich das Verhältniß von Kantischer und Aristotelischer Logik gegenwärtig dahin, daß letztere, als die grundlegende, die widerspruchsvolle, lückenhafte und unabgeschlossene Erkenntnißlehre

Kant's über sich hinauszuführen, zu ergänzen und zum abschließenden System der Logik zu gestalten vermag. —

5) E. v. Hartmann: Das Ding an sich und seine Beschaffenheit. Kantische Studien zur Erkenntnißtheorie und Metaphysik. Berlin, 1871, C. Dunker (C. Heymons).

Der Gedankengang in diesem sehr beachtenswerthen Beitrag zur Kritik Kant's ist in Kürze folgender, wobei wir die gelegentlichen Abschweifungen zu Schopenhauer übergehen, da wir Sch. zwar für einen recht geistreichen Mann, aber durchaus nicht für einen Philosophen von großer wissenschaftlicher Bedeutung halten: Kant lehrt, daß alles Wahrgenommene als eine Modification von Sinnlichkeit und Verstandesfunction in der Sphäre der Subjectivität eingeschlossen sey; die Realität desselben ist also eine subjective, welche auf der Realität des Vorstellungsactes beruht und mit dieser steht und fällt. Allerdings macht Kant einen, wie der Herr Verf. nachweist, vierfachen Versuch, dem Bewußtseynsinhalt Objectivität zu verleihen, aber diese Versuche sind nur ebenso viele, freilich sehr lehrreiche Widersprüche mit sich selbst, in die sich Kant verwickelt und die vor der Kritik nicht bestehen können (S. 1 — 8). Nun fragt es sich, ob es nicht ein vom Bewußtseyn unabhängiges positives Jenseits desselben gebe, das durch die Beziehung, welche es auf sich gestattet, dem Bewußtseynsinhalt mittelbar eine objective Realität verleihen könne. Der Begriff dieses positiven Jenseits (S. 9 — 18), des transscendentalen Objects oder Dinges an sich ist aber nach Kant'schen Grundprinzipien durchaus inhaltleer und widersprechend; es bleibt für ihn nach den Voraussetzungen der transscendentalen Analytik schließlich nur die Bestimmung übrig, daß er ein Grenzbegriff sey von rein negativem Werth und Gebrauch, dessen Theorie aber als verfehlt bezeichnet werden muß. Somit erweist sich also auch dieser Versuch verunglückt, der Wahrnehmung durch Beziehung auf ein jenseit des Bewußtseyns Liegendes Objectivität zu verleihen, da letzteres unerkennbar bleibt. Ehe Herr v. Hartmann nun zu einer andern Ableitung des Dings an sich übergeht, betrachtet

er die Anwendung der bisher entwickelten Ansicht Kant's auf das eigne Ich, das transscendentale Subject (S. 18—33). Da das denkende Ich oder die Seele aber nur als dasjenige transscendentale Object aufgefaßt wird, dem die innere Anschauung zu Grunde liegt, so gilt in Bezug auf dasselbe im Besondern das was soeben vom transscendentalen Objecte im Allgemeinen behauptet war, nämlich daß es gänzlich nichtig und leer sey, da keine der Kategorieen Bedingungen ihrer Anwendung darauf antrifft. Das transscendentale Subject geht an demselben Widerspruch zu Grunde, wie das transscendentale Object (S. 19—22); freilich verwickelt sich Kant auch hier in innere Widersprüche, indem er doch das Ich wieder als unbestimmtes Etwas festzuhalten sucht, doch deckt die Kritik des Herrn Verf. (S. 22—27) das Sophistische dieses Versuchs auf.

Indem nun Herr v. Hartmann den Satz zu Grunde zu legen scheint, daß die Unerkennbarkeit auch die Realität aufhebe, was Ref. für unrichtig hält, zieht er consequent aus den Kant'schen Grundprincipien folgende Folgerungen: Die Unhaltbarkeit des transscendentalen Objects macht den transscendentalen Idealismus zum subjectiven Idealismus; die Unhaltbarkeit des transscendentalen Subjects macht diesen zum Bewußtseynsidealismus, wobei alle Realität an der Vorstellung hängt. Da nun aber Object wie Subject ihre Realität eingebüßt haben, so hat sie auch die Vorstellung verloren, und wir stehen vor dem Abgrunde eines absoluten Illusionalismus, bei dem der Wahnsinn des eine Welt scheinenden Nichts uns angähnt. Kant selbst würde natürlich diese Consequenzmacherei zurückgewiesen und den gezogenen Folgerungen des Philosophen des Unbewußten widersprochen haben, da es nicht in seiner bewußten Intention lag, die Realität dessen anzutasten, dessen Unerkennbarkeit er behauptete. Wir haben also in der obigen Darstellung nicht sowohl Kant's eigenste Ansicht vor uns, als werden wir vielmehr über die ursprüngliche Fassung von Kant's Grundprincip dadurch hinausgeführt und zu einer Modification desselben getrieben.

Kant selbst hat die Nothwendigkeit dieser Modification gefühlt und sie auch theilweise vorgenommen, ohne sie vollständig durchzuführen und den innern Widerspruch zwischen seinen Principien und der Modification derselben auszugleichen. In Folge dieser Sachlage finden entgegengesetzte Standpunkte in der Erkenntnißtheorie ihre Anknüpfungspunkte in Kant. In dem Abschnitt: „über die transscendente Ursache" (S. 33—49), wird nun die von Kant selbst in der 1ten Auflage der Kritik der reinen Vernunft (die nach Herrn v. Hartmann weit realistischer ist, als man gewöhnlich annimmt S. 42. 42) S. 311—313; 391; 418—423 vorgetragene Lehre von der transscendenten Causalität als einziger Ausweg bezeichnet, um zu dem Ding an sich zu kommen. Bei Herleitung desselben wird von der Thatsache der Empfindung ausgegangen, wobei ein Afficirtwerden unsrer Sinnlichkeit stattfindet. Die Handlung des Afficirens nun kann füglich nicht anders, als als Causalität bezeichnet werden, und zwar ist sie transscendente Causalität, da das Agens bei derselben außerhalb unsres Bewußtseyns liegt, während es sich bei der immanenten Causalität nur um Verknüpfung der Vorstellungen untereinander handelt. Um nun zu weitern zunächst negativen Bestimmungen überzugehen, so ist das, was die transscendentale Ursache der Empfindung ausmacht, in seinem Daseyn von Sinnlichkeit und Verstand unabhängig, während die Vorstellungen von beiden abhängig sind. Die Frage, ob mehr als eine Ursache für unsre Vorstellungen existirt, wird dahin beantwortet, daß neben der einen innern Ursache das Bestehen vieler äußern Ursachen, also das Bestehen von Dingen an sich neben dem Ich angenommen wird. Es ist somit das Ding an sich gewonnen, das wirklich existirt und wirkt (Wirklichkeit, Daseyn, Causalität), das sich durch die Ununterbrochenheit seines Daseyns, durch seine Unabhängigkeit vom Bewußtseyn und seine numerische Identität dem Bewußtseyn Mehrerer gegenüber von dem in der Vorstellung gesetzten Object unterscheidet. Ehe nun zu einer nähern Untersuchung der Beschaffenheit des Dings an sich übergegangen wird, wird S. 49—77 der Versuch Kant's beleuchtet, den Wi-

derspruch seiner transscendenten und immanenten Causalität zu beseitigen. Hier ist S. 51 doch nicht nachgewiesen, daß hinsichtlich **aller** Kategorieen der Widerspruch zwischen dem Verbot des transscendentalen Gebrauchs und der Praxis Kant's zu Gunsten der letztern und mit thatsächlicher Umstoßung des Verbots geendet habe, sondern es gilt dies nur von der Causalität und Nothwendigkeit; in Bezug auf die andren Kategorieen folgert das der Herr Verf. zwar, ohne sich aber dafür auf Kant berufen zu können. Der bei Kant herrschende, sogenannte Widerspruch zwischen der immanenten und transscendenten Causalität wird schließlich so gelöst, daß Herr v. Hartmann zu erweisen sucht, daß es eine immanente Causalität nicht giebt. Referent giebt das zu, insofern unter immanenter Causalität ein Verhältniß von Ursache und Wirkung gedacht wird, müßte es aber bestreiten, sofern mit dem Ausdruck immanente Causalität auch das Verhältniß von Grund und Folge bezeichnet wird.

Auf Seite 79—90 werden die Formen des Daseyns und Wirkens des Dinges an sich näher untersucht und positive Bestimmungen desselben gewonnen. Es ergiebt sich, daß Kant Recht hat, daß der Verstand selbständig die Kategorieen aus sich erzeugt, aber Unrecht, wenn er den transscendentalen Gebrauch der Kategorieen verbietet und läugnet, daß die Kategorieen **sowohl Daseynsformen des an sich Seyenden, als Denkformen des Gedachten sind.** K. hat mit der Behauptung Recht, daß die Kategorieen nicht durch die gegebene Anschauung der Materie von Außen ins Denken hineinkommen, aber Unrecht mit der Ansicht, daß die Anschauung gleichgültig allen Kategorieen gegenüberstehe, und die Anwendung derselben ausschließlich von der Spontaneität des Verstandes abhänge. Die Kategorieen sind zwar mit Kant apriorische Denkformen, die vor Fertigstellung der Erfahrung funktioniren, als bewußte logische Formen sind sie aber a posteriori. In ihrer Anwendung unterscheiden sie sich noch dadurch von einander, daß allein und ausschließlich die Kategorie der Ursache auf das Ding an sich als auf die transscendete Ursache der Empfindung unmittel-

bar anwendbar ist. — Seite 90—98 wird dann nachgewiesen, daß das Ding an sich nicht nur seiner Existenz nach zeitlich sey, sondern daß demselben auch hinsichtlich seines Daseyns und Wirkens Räumlichkeit zuzuschreiben sey. Die dieser Behauptung entgegenstehenden Kant'schen Ansichten werden durch eine Kritik der transscendentalen Aesthetik widerlegt.

Das Resultat der Schrift ist nur mit Zustimmung zu begrüßen, ich bediene mich, wie auch sonst, bei Angabe desselben der eignen Worte des Herrn Verf. Die kritisch-philosophische Forschung erweise endlich nach langen Irrfahrten, daß die instinktive, von der Naturwissenschaft getheilte Ansicht von der Welt die einzig richtige sey. Die wirkliche Welt ist eine Welt an sich seyender d. h. vom Subject unabhängiger Dinge; diese da draußen ganz objectiv-real und ohne unser Zuthun vorhandene Welt erfüllt den Raum in seinen drei Dimensionen, bewegt sich im gesetzmäßigen Gange zeitlicher Causalität und in von uns a priori anzugebenden formal-logischen Beziehungen. Sie ruft theilweise mittelst der Sinnesempfindungen in unserm Intellect ein ihr mehr oder minder ähnliches subjectives Abbild hervor, durch welches wir bei gehöriger kritischer Vorsicht im Stande sind, mehr und mehr von der wirklichen Welt mittelbar zu erkennen. An Stelle der von Kant behaupteten Unerkennbarkeit des Dings an sich, tritt also eine mittelbare Erkennbarkeit desselben, da die Kategorieen, wie Räumlichkeit und Zeitlichkeit auf das Ding an sich anwendbar sind. Die Kant'sche Einschränkung aller theoretischen Erkenntniß auf das Gebiet der Erfahrung ist nur da richtig, wo es sich um Errichtung von Inductionsreihen handelt, sie ist falsch, falls jede theoretische Erkenntniß dadurch ausgeschlossen wird, die über das Gebiet der subjectiven Erscheinung hinausgeht.

Das Problem, um das es sich in unsrer Schrift handelt, ist ein höchst bedeutungsvolles und die Auflösung desselben im Anschluß an Kant eine glückliche zu nennen. Die Behandlung Kant's ist eine objective, der Darstellung der Ansichten des letztern liegen deutliche Belegstellen zu Grunde, bei deren Anfüh-

rung die gute Belesenheit des Herrn Verf. in Kant sich zeigt; die Kritik nimmt den Standpunkt nicht außerhalb Kant's, sondern sie geht meist von Kantischen Grundsätzen aus und weist die in Kant selbst vorhandenen Widersprüche auf. Die Abhandlung ist wie Alles, was Herr v. Hartmann veröffentlicht hat, sehr faßlich und klar geschrieben, ein Vorzug, den wir bei metaphysischen Problemen wohl zu schätzen wissen. Demnach geben wir diesen Kantischen Studien als einer sehr beachtenswerthen Schrift unsern Beifall.

6) Dr. Johannes Huber: Kleine Schriften. Leipzig, 1871, Duncker und Humblot.

Dieses Buch wird sich durch seine Vielseitigkeit und gute Darstellung über den Kreis der Fachgelehrten hinaus Leser erwerben und dient zur leichten Lectüre. Es ist durch Zusammenstellung, neue Bearbeitung und Erweiterung einer Zahl von Aufsätzen entstanden, die der Herr Verf. bereits früher in Zeitschriften veröffentlichte. — Den Eingang S. 1—33 bildet ein Beitrag zur neuesten katholischen Kirchengeschichte, für den die augenblicklichen Bewegungen in der katholischen Kirche Interesse erregen werden. Es ist die Darstellung des Lebens, Charakters und der Lehre des Hugues Felicité Robert de la Mennais 1782—1854, dessen Doppelstellung zur Autorität der katholischen Kirche und zur modernen Kultur ihm ein eigenthümliches Schicksal bereitete. Es folgen zwei Studien zur Geschichte der Philosophie. Die erste S. 34—86 hat Jacob Böhme zum Gegenstand, in dessen mystischen Anschauungen die Romantik vielfach ein Gegengewicht gegen hereinbrechende pantheistische Weltanschauungen gesucht hat, dessen wissenschaftliche Bedeutung sie aber überschätzte, da sie den Mangel an Methode und begrifflicher Klarheit bei ihm nicht genügend betonte. Man erblickte in seinem Dunkel den Schleier tiefer Geheimnisse, während man es eben nur mit Unklarheiten zu thun hat. Auch fehlt es bei Böhme wie bei allen Gestalten, die nicht zur vollen Entwickelung gekommen sind, an einer richtigen Unterscheidung von Theologie und Philosophie, die doch bereits das Zeitalter

der Reformation nicht nur erstrebte, sondern auch erreichte. Diesen Mängeln gegenüber wirft er als Vorzug in die Wagschale, als Denker auf dem Boden des Christenthums zu stehen. Die zweite Studie S. 87—133 beschäftigt sich mit Spinoza, dem der jugendliche Schelling einen so tiefgreifenden Einfluß auf sich gestattete, und der dadurch die Entwicklung der nachkantischen Philosophie so vielfach beherrscht. Auch er wurde lange überschätzt, indessen scheint der Hauptstrom der wissenschaftlichen Bewegung der Gegenwart über ihn sowie über Böhme wohl hinaus zu seyn. Die wissenschaftliche Kritik hat die Mängel seines Grundprincips, die Unanwendbarkeit der mathematischen Methode auf philosophische Probleme und die Fehler der Durchführung im Systeme aufgezeigt, und so ist der Spinozismus als Weltanschauung in der Gegenwart wohl unhaltbar geworden. Gerade das, was oft als der eigenthümliche Vorzug Spinoza's betrachtet wird, seine vollkommene Voraussetzungslosigkeit, trägt den Todeskeim seines Systems in sich, da er in Folge derselben mit der christlichen und antiken Kultur brach, die doch die wesentlichsten Grundlagen wenigstens des deutschen Geisteslebens bleiben werden. Wenn also auch nach unsrer Ansicht, die Gegenwart weder aus Jacob Böhme noch aus Spinoza diejenigen philosophischen Grundeinsichten schöpfen wird, nach deren Erkenntniß sie ringt, so werden doch zwei Denker, die ihre Spuren so tief, wie diese, der geistigen Entwickelung unsres Volkes eingedrückt haben, stets eine erhöhte Aufmerksamkeit für sich in Anspruch nehmen, zumal ihr Einfluß noch bis in die jüngste Vergangenheit hineinragt. — Die Darstellung des Herrn Huber ist von ihm selbst wohl nicht für Historiker der Philosophie von Fach, sondern für einen weitern Kreis bestimmt. Obwohl ich aus einzelnen Wendungen wohl entnommen habe, daß seine Aufsätze auf guter Kenntniß der Quellen und Literatur beruhen, so sind sie doch nur Skizzen. Auf eine Lebensbeschreibung folgt eine leichtfaßliche Darstellung der Lehre, die zur ersten Einführung in das System wohl geeignet ist.

Der 4te und 5te Aufsatz führen uns auf ein ganz anderes

Gebiet. Es sind Probleme, welche das Leben der Gesellschaft dem denkenden Menschen zur Lösung stellt, um die es sich hier handelt. Die erste der beiden Skizzen verfolgt vom Alterthum bis zur Neuzeit durch die verschiedenen Völker die communistischen und socialistischen Theorieen S. 134—168. Ihnen schließt sich S. 269—345 unter dem Titel: „Die Nachtseiten von London" eine auf eigner Anschauung des Herrn Verf. beruhende Schilderung des menschlichen Elends an, welches diese Weltstadt in sich birgt. Hier hätte ich bei den statistischen Angaben gewünscht, daß nicht nur die einfachen Zahlen, sondern auch die Verhältnisse angegeben wären, in denen die einzelnen Zahlen zu Zahlen verwandter oder entgegengesetzter Kategorie stehen, weil erst die Einsicht in diese Verhältnisse ein sicheres Urtheil über die Zustände gewinnen läßt. Wir lernen durch die Schilderung des Herrn Verf. den schneidenden Gegensatz kennen, in welchem namenlose geistige, sittliche und physische Verkommenheit von Hunderttausenden von Menschen, denen es an den ersten Bedingungen einer menschenwürdigen Existenz fehlt, zu dem reichen Culturleben der Weltstadt steht, an das sie unmittelbar angrenzt. In solchen Gegensätzen liegen Gefahren von Umwälzungen für die menschliche Gesellschaft, über deren verderbliche Wirkungen die neuere Geschichte uns belehrt. —

Die letzte kulturhistorische Skizze unsres Buchs S. 346 ff. hat das deutsche Studentenleben in seiner historischen Entwicklung zu ihrem Gegenstande. Wenn auch hier die Darstellung der Schattenseiten mitunter oft stark überwiegt, so vergesse man nicht, daß man gewöhnlich nur die Ausschreitungen zu Protokoll und Akten nimmt, die dann später die Quellen der historischen Darstellung werden, daß aber über das stille Leben echter Jünger der Wissenschaft, über die tiefgehensten Anregungen und besten Entwürfe meistens keine Urkunde hinterbleibt. Die Skizze enthält größtentheils Bekanntes in ansprechender Form.

Das vielseitige, interessante, auch in stilistischer Hinsicht gute Buch sey demnach einem weiten Leserkreis zur Lectüre em-

pfohlen. Ob es indessen nöthig war, für dasselbe das Uebersetzungsrecht in fremde Sprachen vorzubehalten, und diese Sammlung von Skizzen und Journalartikeln damit als Weltbuch zu signalisiren, muß Referent in Zweifel ziehen. —

Dr. **Arthur Richter**.

Die Erkenntnißtheorie des Aristoteles von Dr. Friedrich Ferdinand Kampe. Leipzig, Fue's Verlag, 1870. X u. 334 S. 8.

I.

Der mir vorliegenden Abhandlung giebt die Wichtigkeit ihres Gegenstandes ein allgemeines Interesse; ein besonderes aber hat sie noch für mich und alle jene, die etwa meinen Aristotelischen Studien gefolgt sind. Zum großen Theil sind die hier und die in meiner „Psychologie des Aristoteles" behandelten Fragen dieselben. Auch hat der Verf. nicht bloß positiv seine Ansichten zu begründen, er hat sie zugleich kritisch, durch Bekämpfung der meinigen, zu sichern gesucht.

Vorgefaßte falsche Meinungen werden gewöhnlich ein Hinderniß der Belehrung, und am Meisten dann, wenn sie das vermeinte Ergebniß eigner Forschungen sind. Die Eltern sind für ihre Kinder, die Autoren für ihre Werke am Meisten blind. Vielleicht kommt es daher, daß die neue Darstellung der Aristotelischen Erkenntnißtheorie, wie sie uns der Verf. giebt, mir nicht recht haltbar scheinen, und meine alte Ueberzeugung trotz Sturm und Stoß nicht wanken will. Vielleicht ist aber doch auch wirklich die Lehre des Aristoteles in der Gestalt, welche ihr hier geliehen wird, in vielen Stücken so sonderbar und zugleich so klar den unzweideutigsten Aussprüchen des Philosophen entgegen, daß auch der gänzlich Unbefangene und Unparteiische meiner Verwerfung beistimmt.

Stellen wir, bevor wir im Einzelnen unsre Bedenken geltend machen, uns zuerst das Bild, welches der Verf. von der Erkenntnißtheorie des Aristoteles entworfen hat, in seinen Grundzügen vor Augen.

Der Mensch, sagt Kampe, hat nach Aristoteles eigentlich nicht eine, sondern er hat mehrere Seelen; und namentlich ist in ihm eine doppelte, eine niedere und eine höhere Seele [1]), die Denkseele, der sog. thätige Nus [2]) zu unterscheiden. Die niedere Seele ist die substantielle Form des menschlichen Leibes [3]); der thätige Nus dagegen ist ein Körper für sich [4]), und zwar ein Partikelchen von dem leuchtenden [5]) Stoff, aus welchem die Gestirne bestehen [6]), s. z. s. ein winziges, unsichtbar kleines Sternchen, das seinen Sitz im Herzen hat [7]). Ohne einen außerordentlichen Einfluß Gottes [8]), vielmehr in dem Samen des Vaters sich vorfindend [9]), ist er mit ihm in den Mutterschooß und in den Fötus eingegangen, und in einer Weise, die an die Seelenwanderung des Pythagoras erinnert [10]), wandert er aus dem einen Leib in den andern. Wie seine himmlischen Verwandten, die Gestirne, ist auch der thätige Nus unvergänglich und reine Wirklichkeit [11]).

Anderes gilt von dem leidenden Nus, den Aristoteles, indem er, wie eine höhere und niedere Seele, so auch einen höheren und niederen Verstand unterscheidet, dem thätigen gegenüberstellt. Der leidende Nus ist zerstörbar; er ist das Centralorgan der niedern Seele [12]), das Herz, von welchem, wie gesagt, der thätige Nus umschlossen ist. Der thätige Nus erfaßt das im wahren und vollen Sinne [13]) des Wortes Allgemeine, das Was war das Seyn einem Objecte (τὸ τί ἦν εἶναι), den schöpferischen Begriff [14]). Sein Erkennen ist Intuition und Wissen [15]). Der leidende Nus ist einer so erhabenen Erkenntniß unfähig. Aber dennoch konnte Aristoteles das Centralorgan des Leibes mit Recht Nus nennen [16]), da nicht bloß Wahrnehmung, Erinnerung und Vorstellung, sondern auch logische Verbindung

---

1) Kampe, Erk. d. Arist. S. 3 S. 315. 2) Ebend. S. 318. 3) Ebend. S. 315. 4) Ebend. S. 4 ff. S. 12 ff. 5) Ebend. S. 316 S. 44. 6) Ebend. S. 20 ff. 7) Ebend. S. 49 ff. 8) Ebend. S. 29 Anm. 9) Ebend. S. 10, 2. 10) Ebend. S. 29 Anm. 11) Ebend. S. 30 S. 32. 12) Ebend. S. 321. 13) Ebend. S. 290. S. 50. 14) Ebend. S. 325. 15) Ebend. 16) Ebend. S. 320.

von Vorstellungen — eine Uebergangsform zur Denkweise des thätigen Verstandes — ihm zukommen[1]). Auch ist er nicht bloß individueller, sondern auch allgemeiner Vorstellungen, der Vorstellungen von Arten und Gattungen fähig[2]); allgemeiner freilich, wie wir sie eben haben, denn streng genommen ist keine unserer Vorstellungen allgemein und frei von jedem individuellen Unterschiede. Die individuellen Elemente sind nicht eigentlich verschwunden; sie sind noch da, nur weniger markirt[3]). Mit den Vorstellungen der Arten und Gattungen ist dann zugleich jede Art unmittelbarer Synthese, d. i. die Erfahrung im weitesten Sinne des Worts, gegeben[4]). Und so reicht der leidende Verstand mit seinen Leistungen bis hart an das Niveau des thätigen hinan[5]).

Noch in einer andern Beziehung zeigen leidender und thätiger Verstand sich einander ähnlich. Beide sind an und für sich und zunächst reine Möglichkeit ohne jede Wirklichkeit, der eine die Möglichkeit der Vorstellungen, der andere die Möglichkeit der Begriffe[6]), die universelle ganz abstracte Form[7]), welche die Form der Formen ist[8]). Der thätige Verstand ist, wie auch Zeller im Sinne des Aristoteles sagt, an und für sich „nur die Möglichkeit des Denkens, sonst nichts",[9]) und somit nach dem bekannten Gleichnisse, dessen sich Aristoteles bedient, eine leere Tafel[10]), auf der nichts geschrieben steht. Aber freilich ist er, im Unterschiede von dem leidenden Nus, eine Tafel ganz eigenthümlicher Art, eine Tafel nämlich die sich selbst beschreibt[11]), und bei der ein bloßer Anstoß genügt, um sie zu dieser Thätigkeit zu sollicitiren[12]). Daher denn auch sein Namen „Thätiger" (ποιητικός)[13]). — Woher aber sollen wir diesen Anstoß für ihn erwarten? Offenbar kann er von nichts Anderem als von dem leidenden Verstande

1) Ebend. S. 319 f. 2) Ebend. S. 323. 3) Ebend. S. 323 f. vergl. S. 143. 4) Ebend. S. 323. 5) Ebend. S. 320. 6) Ebend. S. 52, 1. 7) Ebend. S. 53 S. 55 f. 8) Ebend. S. 56. 9) Ebend. S. 26, 1 vgl. S. 50 ff. 10) Ebend. S. 53. 11) Ebend. 12) Ebend. S. 316. 13) Vgl. S. 53 S. 56.

ausgehen [1]). In den Erscheinungen des leidenden Nus erfaßt der thätige intuitiv seine ersten Begriffe [2]). — Und wie geschieht dies? — Durch einen keineswegs einfachen, sondern sehr verwickelten Proceß, welcher die höchste, intensivste Bethätigung beider Vermögen fordert [3]).

Vor Allem müssen nämlich die nöthigen Vorbedingungen im leidenden Nus gegeben seyn [4]). Abgesehen von anderen, mittelbaren Vorbereitungen, muß er sich zuletzt noch durch Induction und Eintheilung bethätigen; Leistungen, deren er nach allem, was wir früher von ihm, und namentlich von seiner Fähigkeit für Art- und Gattungsvorstellungen und seinem Combinationsvermögen gehört haben, wohl fähig erachtet werden darf. Die letzten unentbehrlichen Vorbereitungen im Elemente der Vorstellung, d. h. von Seiten des leidenden Verstandes, für die erste Bethätigung des thätigen sind beim Schüler vorläufige Angabe der Definition und Induction, beim selbständigen Forscher Erfahrung und auf ihrem Boden ein der Induction ähnliches Aufsteigen von Unten nach Oben zur Entdeckung der Gattung und ein Herabsteigen von Oben nach Unten zur Ermittelung der Artünterschiede, die Eintheilung [5]). — Dies also muß von Seiten des leidenden Verstandes geschehen.

Aber die Hauptaufgabe fällt doch dem höheren Nus zu, für dessen Thätigkeit, wie schon gesagt, dies Alles nicht mehr als ein Anstoß ist. Mit der größten, intensivsten Aufmerksamkeit — so fern sind die der Wahrheit, welche den thätigen Verstand nothwendig und unbewußt sein Werk vollbringen lassen — giebt er sich an die Lösung des vor allen anderen schwierigen Problems, in den Erscheinungen des so disponirten leidenden Nus das Allgemeine, das Was war das Seyn einem Objecte oder den schöpferischen Begriff intuitiv zu erfassen [6]).

---

1) Ebend. S. 319. 2) Ebend. S. 325. 3) Ebend. S. 320 S. 217, 1. 4) Ebend. S. 319. 5) Ebend. S. 326.

6) Ebend. S. 216 S. 217, 1 und vorzüglich S. 306 Anm., wo insbesondere auf die bei der Abstraction erforderte Achtsamkeit des thätigen Nus und die jede andere übertreffende Schwierigkeit der Aufgabe, die er hier zu lösen habe, hingewiesen wird.

Gar manchmal müht Einer sich umsonst, und Viele bringen es in ihrem ganzen Leben nicht zu einer solchen Intuition [1]) und somit überhaupt nicht zu einem Denken des thätigen Verstandes. Aus der einmal erlangten intuitiven Erkenntniß der Grundbegriffe und Axiome geht aber dann auch das vermittelte Erkennen des thätigen Nus, das Wissen, hervor und erschließt ihm „die Fülle derjenigen Bestimmungen, welche in der Erkenntniß des schöpferischen Begriffs an sich enthalten waren" [2]).

Dies etwa ist, auf ihre Hauptsätze zurückgeführt, die Aristotelische Erkenntnißlehre, wie sie Kampe schildert. Es bleibt uns nun noch die Aufgabe, die Treue und Wahrheit seiner Darstellung zu prüfen, um ihr, falls sie diese Prüfung bestehen sollte, um so verdienteren Beifall zu spenden, je weiter sie sich in mehr als einem Puncte von jeder der früheren Auffassungen entfernt.

Dies gilt in ganz vorzüglichem Maße schon bei der Frage nach dem Subject des begrifflichen Denkens. Gemeiniglich hielt man es bisher für etwas Geistiges. Der Verf. dagegen lehrt, es sey ein Partikelchen von dem unvergänglichen Stoffe der Himmelskörper, das, vor dem Leib bestehend und ihn überdauernd, ewig in einer Art Pythagoreischer Seelenwanderung begriffen sey.

Seltsam genug ist die These; aber der Verf. glaubt den Beweis dafür erbringen zu können, und er hat in der That, um sie zu stützen, einen Scharfsinn und Fleiß aufgeboten, die eines besseren Gegenstandes würdig wären. Leicht mußte es ihm wohl gelingen zu zeigen, daß die Denkseele, wie er sie nennt, kein corruptibler, aus den niedern Elementen gebildeter Körper seyn könne [3]), und wir folgen darum nach dieser Seite seinen Erörterungen nicht. Aber daß sie deßhalb als aus dem Element der Gestirne bestehend, und nicht vielmehr als geistig be-

1) Ebend. S. 306 Anm. 2) Ebend. S. 325.
3) Vgl. darüber meine Psychologie des Aristoteles S. 115 ff.

trachtet werden müsse, das ist der Punct, bei welchem wir es nicht unterlassen können, nach seinen Gründen zu fragen.

Eine ganze Reihe von Argumenten führt er vor und weiß sogar Zeugen aus dem Alterthum für die Richtigkeit seiner Auffassung aufzutreiben[1]); Zeugen freilich von sehr zweifelhaftem Gewichte, da der bedeutendste von ihnen, nämlich der Peripatetiker Kritolaus, erst im zweiten Jahrhundert vor Chr. lebte. Und Kritolaus, wenn man es recht besieht, ist nicht einmal selbst Zeuge, sondern über ihn wird von Anderen bezeugt, und zwar nicht daß er Aristoteles diese Lehre beigelegt, sondern nur daß er selbst sie vertreten habe. Ja es scheint aus den Berichten nicht undeutlich hervorzugehen, daß man diesen Punct seiner Lehre für ihm eigenthümlich und ihn von Aristoteles unterscheidend hielt[2]). Nichtsdestoweniger glaubt Kampe der Ansicht dieses Philosophen ein großes Gewicht beilegen zu dürfen. Aus der Vermuthung Zeller's[3]), Kritolaus möge ein im Ganzen treuer Anhänger der peripatetischen Lehre gewesen seyn, zieht er den Schluß, daß er wohl auch in dieser Frage ihr treu geblieben seyn werde. Er übersieht, daß was Zeller sagt, offenbar nur im Vergleich zu andern Aristotelikern jener späten Zeit, in welcher der philosophische Synkretismus bereits begonnen hatte, gelten soll, und daß darum Zeller selbst kein Bedenken trägt, gerade in diesem wichtigen Punkte einen Unterschied, ja einen schroffen Gegensatz der Meinungen anzuerkennen. Von Cicero, einem ohnehin sehr zweifelhaften Gewährsmann, auf den sich der Verf. neben Kritolaus beruft, gesteht er selbst[4]) zu,

1) Kampe, Erk. d. Arist. S. 316, 2.

2) Stob., eccl. 1, 2. Mein. I, p. 14, 30 sq. *Κριτόλαος καὶ Διόδωρος ὁ Τύριος* (sein Nachfolger als Scholarch) *νοῦν ἀπ' αἴθερος ἀπαθοῦς.* Tertull. de an. 5. Nec illos dico solos. qui eam (sc. animam) de manifestis corporalibus effingunt, ut Hipparchus et Heraklitus ex igni,... ut Critolaus et Peripatetici ejus ex quinta nescio qua substantia etc. Macrob. in somn. Sc. I, 13. Plato dixit animam essentiam se ipsam moventem;... Aristoteles *ἐντελέχειαν*;..... Critolaus Peripateticus constare eam de quinta essentia; etc.

3) Philos. d. Griech. II, 2 S. 753 f. 4) a. a. O. S. 316, 2.

daß er eigentlich nicht dieß, sondern etwas Anderes und offenbar Falsches bezeuge. Der ganze Bericht des unkritischen römischen Redners erklärt sich leicht, sey es unmittelbar, sey es mittelbar, aus einem Mißverständnisse der Stelle De generat, animalium II, 3 (p. 736, b, 37.)

Aber nicht bloß bei einem Nachfolger des Aristoteles will Kampe Spuren seiner vermeinten Lehre, er will auch bei seinen Vorgängern in der Philosophie eine Anbahnung derselben gefunden haben[1]). Und auch hierauf, meint er, sey billig Gewicht zu legen, da Aristoteles bei seinen Forschungen sich gern an Frühere angelehnt habe. Weist er doch selbst gerade auch in Betreff der Erkenntnißlehre in gewissen Puncten auf Empedokles[2]), in anderen auf Anaxagoras[3]), in andern wiederum auf Platon[4]) hin. Wie sollte es da nicht wahrscheinlich seyn, daß er auch etwas von Demokrit und von den Pythagoreern entlehnt habe? So hat er denn in seiner Lehre von der Substanz der Denkseele, an die Seelenatome Demokrits anknüpfend[5]), sie für ein Aetheratom erklärt, und in der Lehre von der Wanderung des Nus, in gewisser Weise wenigstens, die Seelenwanderung des Pythagoras erneuert[6]). — Leider schweigt Aristoteles, der sonst gern jeden Vorgänger nennt, ja wo er keinen hat, nicht selten durch theilweise Umbildungen der Lehre ihn sich zu schaffen liebt[7]), gänzlich von dieser Verwandtschaft seiner Ansichten mit denen der Atomisten[8]), und behandelt die Lehre der Pythagoreer von der Seelenwanderung nicht bloß ohne eine solche Nutzanwendung zu ziehen, sondern, wenig ehrend, nicht anders als eine wunderliche Fabel[9]).

Ein anderes Argument des Verf. ist, daß Aristoteles zu

1) Ebend. S. 46 ff. S. 29 Anm. 2) De Anim. III. 3 princ. II. 5 p. 417, a, 18. u. ö. 3) De Anim. III, 4 p. 429, a, 18. 4) Ebend. a, 27. 5) Kampe a. a. O. S. 48. 6) Ebend. S. 29 Anm.

7) Wie z. B. De Anim. III, 4 p. 429, a, 18 (wozu zu vergl. Trendelenburg, Comment. in Arist. De An. p. 467) und häufig Metaph. A. und Δ, 2 und 10.

8) Vgl. im Gegentheil De Anim. I. 2 p. 404, b, 30. — Ende d. Kapitels.

9) De Anim. I. 3 p. 407, b, 22 κατὰ τοὺς Πυθαγορικοὺς μύθους.

wiederholten Malen von dem Verstand wie von etwas Ausgedehntem spreche, ihm eine Größe, ein örtliches Umschlossenseyn und einen, wenn auch nur unbedeutenden, Umfang zuschreibe. Wir müssen die Stellen im Einzelnen betrachten.

Vor Allem beruft sich Kampe[1]) auf De Anim. III, 4 p. 429, a, 11, wo Aristoteles von dem denkenden Theil lehre, er sey der Größe nach (*κατὰ μέγεθος*) von den andern Seelentheilen trennbar, wie er ihn denn in demselben Sinne auch anderwärts (De Anim. II, 2 p. 413, b, 14)[2]) als dem Orte nach (*τόπῳ*) von ihnen trennbar bezeichne[3]). — Dies wäre unstreitig von Bedeutung, wenn es nur wirklich wahr wäre, daß Aristoteles De Anim. III, 4 sagte, was der Verf. ihn sagen läßt. Die Stelle lautet so: „Ueber den Theil der Seele, durch welchen sie erkennt und besonnen ist — sey er nun getrennt, oder auch der Größe nach nicht getrennt sondern nur nach dem Begriffe — müssen wir untersuchen, was seinen Unterschied ausmache und wie das Denken zu Stande komme“[4]). Der Verf. argumentirt nun in folgender Weise: Die Denkseele ist nach dem, was Aristoteles hier sagt, entweder ihrer Größe oder nur ihrem Begriffe nach trennbar; nun aber ist das Letzte offenbar nicht seine Ansicht; also ist sie nach ihm ihrer Größe nach trennbar; also hat sie eine Größe. Allein diese Argumentation ist schon im Princip verfehlt. Aristoteles — man merke wohl auf seine Worte — sagt nicht: entweder ist die Denkseele ihrer Größe nach trennbar u. s. f., sondern er sagt: entweder ist die Denkseele getrennt, oder sie ist der Größe nach nicht getrennt sondern nur dem Begriffe nach. Und dieß ist von dem ersten wohl zu unterscheiden. Denn nun folgt nicht, daß die

---

1) a. a. O. S. 12. 2) Auch De Anim. III, 2 p. 427. a, 5 hätte er citiren können. 3) a. a. O. S. 13.

4) *περὶ δὲ τοῦ μορίου τοῦ τῆς ψυχῆς ᾧ γινώσκει τε ἡ ψυχὴ καὶ φρονεῖ, εἴτε χωριστοῦ ὄντος εἴτε καὶ μὴ χωριστοῦ κατὰ μέγεθος ἀλλὰ κατὰ λόγον, σκεπτέον τίν' ἔχει διαφοράν, καὶ πῶς ποτὲ γίνεται τὸ νοεῖν.* De Anim. III, 4 princ.

Denkseele im Falle sie nicht bloß dem Begriffe nach, sondern nur etwa umgekehrt, daß sie im Falle sie bloß dem Begriffe nach vom niedern Theil der Seele verschieden wäre, nach Aristoteles eine Größe haben müßte. Und dies ist auch einleuchtend, da ja, wie das zweite Buch De Anima nachgewiesen hat, der sensitive Theil eine Größe (μέγεθος) ist[1]). Aber dieser Fall ist, wie Kampe selbst geltend macht, nicht der, den Aristoteles als wirklich anerkennt.

Wenn ferner Aristoteles sich des Ausdrucks bedient, daß der Verstand dem Orte nach (τόπῳ) von den niedern Seelenvermögen getrennt sey, so irrt der Verf. sehr, wenn er[2]) das Wort τόπος, in zu eigentlichem Sinne es verstehend, durch die Definition des τόπος im vierten Buche der Physik bestimmen will. Lag ihm denn nicht De Anim. III, 2 p. 427, a, 5 näher, wo, ganz offenbar in derselben Weise wie an der zu erklärenden Stelle gebraucht, der Ausdruck τόπος durch Beifügung eines andern Wortes von gleicher Bedeutung erläutert wird? *Τῷ εἶναι μὲν διαιρετόν*, sagt Aristoteles, *τόπῳ δὲ καὶ ἀριθμῷ ἀδιαίρετον*. Und konnte er nicht auch aus De Anima III, 4 p. 429, a, 27, wo von dem Orte der Begriffe (τόπος εἰδῶν) gesprochen und mit Platon die Seele als solcher bezeichnet wird, ersehen, daß τόπος hier in keinem andern Sinne als in dem des Subjects zu nehmen ist[3]). So findet denn der Ausspruch des Aristoteles seine vollkommene Erklärung auch nach der Ansicht derjenigen, welche das Subject des höheren Denkvermögens in der Art von dem Subjecte der niedern Kräfte verschieden denken, daß sie dieses für ein leibliches Organ, jenes dagegen für etwas Geistiges halten.

Eine andere Stelle, die der Verf. mit einem, wie mich wenigstens bedünken will, etwas kühnen Vertrauen anzuführen wagt[4]), findet sich De Generat. Animal. II, 3 p. 737, a, 9.

---

1) De Anim. II, 12 p. 424, a, 26. 2) a. a. O. S. 13, 5 und 6.

3) Vgl. meine Psych. d. Arist. S. 57 Anm. 68 und Kampe a. a. O. S. 35, dessen Auslegung zwar nicht in Allem, aber doch darin richtig ist, daß sie τόπος nicht wie in der Physik als Fläche des Umgränzenden faßt.

4) a. a. O. S. 13.

Hier, meint er, lehre Aristoteles, daß die Denkseele bei der Zeugung im Samen des Mannes eingeschlossen und von ihm umgränzt sey. Die Stelle beweist aber vor Allem darum nichts, weil sie, wie ich bereits in meiner Psychol. des Aristot.[1]) nachgewiesen habe, in ihrem Sinne dem Vorausgehenden und Nachfolgenden und der auch aus andern Schriften[2]) festgestellten Lehre des Aristoteles widersprechend, oder vielmehr ganz sinnlos, und darum offenbar corrumpirt ist. Die einfachste und gewiß richtige Emendation scheidet gerade die Worte: „bei welchen das Göttliche im Samen mitumfaßt ist (von dieser Beschaffenheit ist der sogenannte Nus)“[3]), auf welche sich Kampe stützt, als eine eingeschobene Glosse aus. Die von ihm selbst[4]) vorgezogene Correctur von Wimmer genügt in keiner Weise[5]). Angenommen aber auch der Satz, auf den er sich beruft, sey so gewiß ächt, als er unächt und eingeschoben ist, so würde er zwar allerdings für die Gegenwart des Nus im männlichen Samen, aber hierdurch so wenig, als die Gegenwart der himmlischen Geister innerhalb gewisser räumlicher Gränzen, für eine eigentliche Localisation und Körperlichkeit etwas beweisen. Läßt ja doch Aristoteles auch die den Himmel bewegenden geistigen[6]) Mächte nicht alle allwärts, sondern, die höchste ausgenommen, jede in ihrer Sphäre seyn und per accidens mit ihr bewegt werden[7]).

---

1) S. 201 Anm. 281. 2) Außer den in der genannten Abhandlung citirten Stellen vgl. auch noch Eth. Nic. I, 12 p. 1102. a, 33. 3) Nach Kampe's Uebersetzung a. a. O. 4) a. a. O. Anm. 3.

5) Abgesehen davon, daß sie den in meiner Psych. d. Arist. a. a. O. angegebenen Gründen nicht gerecht werden kann, zeigt auch der Vergleich mit De Generat. Animal. II, 2 p. 735, b, 37, daß p. 737, a, 11 σπέρμα richtig, und nicht durch σῶμα zu ersetzen ist.

6) Met. Δ, 8 p. 1073, a. 38 ἄνευ μεγέθους. Vgl. Kampe selbst a. a. O. S. 40, 1.

7) Phys. VIII, 6 p. 259, b, 28. Metaph. Δ, 8 p. 1073, a, 23, vgl. d. zu De Anim. I. 3 p. 406, a, 4. Vgl. was Kampe selbst a. a. O. S. 30 Anm. 3 über das örtliche Verhältniß sagt, das nach ihm sogar dem Aristotelischen Gotte zukommt. Er preßt aber dort den Ausdruck ἅπτεσθαι, wie hier den Ausdruck ἐμπεριλαμβάνεσθαι, über Gebühr.

Nun bleibt dem Verf. noch eine vierte und letzte Stelle übrig, und diese in der That scheint, auf den ersten Blick wenigstens, ein wirkliches Zeugniß für seine Behauptung zu enthalten. In der Nikomachischen Ethik (X, 7 p. 1177, b, 34) sagt nämlich Aristoteles: „Der Nus, wenn er auch klein von Umfang ist, übertrifft doch Alles bei Weitem an Kraft und Würde"[1]) (εἰ γὰρ καὶ τῷ ὄγκῳ μικρόν ἐστι, δυνάμει καὶ τιμειότητι πολὺ μᾶλλον πάντων ὑπερέχει). Sollte er den Nus nur darum klein von Umfang nennen, weil er in einem kleinen Theile des Leibes, nämlich in dem Herzen seine Behausung hat? — Der Verf. weist diese Hypothese zurück, und dürfte sie nach meinem Dafürhalten sogar mit noch größerer Entschiedenheit zurückweisen, als er es wirklich thut. Denn, von allem Andern abgesehen[2]), was für eine lächerliche Antithese würde es nicht seyn, wenn Aristoteles der τιμιότης eines unausgedehnten, denkenden Wesens den unansehnlichen Umfang seines Sitzes entgegenstellte, da es doch offenbar Niemanden einfallen kann, die Kraft eines Geistes wie etwa die eines Körpers[3]) an der Ansehnlichkeit des Raumes, in welchem er gegenwärtig ist, zu messen? Nach dieser Seite also ist der Verf. gesichert. Aber etwas Anderes ist was mir Bedenken erregt; daß nämlich auch unter der Annahme der Körperlichkeit des Nus die Entgegenstellung von Umfang und Würde eine alberne und abgeschmackte bleiben möchte. Um was handelt es sich denn eigentlich an der Stelle und in dem ganzen Kapitel? Um einen Vergleich der Glückseligkeiten des theoretischen und des praktischen Lebens, der so sehr zum Vortheil der ersten ausfällt, daß Aristoteles das theoretische Leben gegenüber dem praktischen als ein göttliches Leben bezeichnet[4]). Und nun sollte er, nachdem er so Vieles und so

1) Uebersetzung Kampe's, a. a. O. S. 44.

2) „ὄγκος" läßt viel weniger noch als „τόπος" oder „μέγεθος", wenn es an seiner Stelle stünde, eine solche Erklärung zu.

3) Phys. VIII, 10 p. 266, b, 25. Metaph. XII, 8 p. 1073, a, 5.

4) Eth. Nic. X. 7 p. 1177, b, 26 f. vgl. auch ebend. 8 p. 1178, b, 7 ff. und 9 p. 1179, a, 22.

Erhabenes von dem höheren Werthe des theoretischen Lebens gesagt hat, den Einwand fürchten, daß die praktische Thätigkeit doch die vorzüglichere seyn müsse, weil bei ihr der ganze, große Leib, bei der theoretischen dagegen nur der Nus, ein unsichtbar kleines Körperchen, betheiligt sey? Wahrhaftig da lagen andere und größere Einwürfe näher, wie namentlich das hohe und allgemeine Ansehen und der weithin gebietende Einfluß des politischen Würdenträgers verglichen mit der bescheidenen Zurückgezogenheit des wissenschaftlichen Forschers. „Dat Justinianus honores", das war es, was auch jener mittelalterliche Spruch dem ungeehrten Loos des Philosophen entgegenhielt. Und Aristoteles selbst erkennt es schon im ersten Buche seiner Ethik[1]) an, daß das Streben nach Ehre und Ansehen am Meisten in die politische Laufbahn treibe. So hat er denn auch in diesem Capitel wiederum gesagt, das Streben des Nus sey auf kein anderes, außerhalb seiner Thätigkeit gelegenes Ziel gerichtet[2]), und das betrachtende Denken sey eigentlich die einzige Thätigkeit, die um ihrer selbst willen geliebt werde, da außer der Freude, die in ihm selber liege, das Erkennen keinen weiteren Vortheil bringe[3]). Durch das praktische Leben dagegen verschaffe man sich mehr oder minder noch etwas außer der Thätigkeit[4]), und namentlich gelange der Politiker zu Herrschermacht und Ehre[5]). Wäre es da nicht vernünftiger gewesen, von hier den Gegensatz zu nehmen und, der äußeren Unscheinbarkeit die innere Würde entgegenstellend, unbeirrt an dem höheren Werthe des theoretischen Lebens festzuhalten? Niemand wird es leugnen. Sehen wir also noch einmal auf die zuvor betrachtete Stelle hin. In der That es ist leicht zu erkennen, daß Kampe sie mißdeutet hat, und daß, was vernünftiger Weise hier erwartet werden mußte, der Satz des Aristoteles auch in Wirklichkeit enthält. Unter dem ὄγκος haben wir nicht das Gewicht[6]) einer körperlichen

1) Eth. Nic. I, 3 p. 1095, b, 22. Vgl. auch ebend. VI, 13 p. 1143, b, 33. 2) Ebend. X. 7 p. 1177, b, 20. 3) Ebend. p. 1177, b, 1. 4) Ebend. b, 2. 5) Ebend. b, 12. 6) Der Ausdruck „Umfang", welchen der Verf. in seiner Uebersetzung dafür gebraucht, ist nicht ganz entsprechend.

Masse, sondern das Gewicht eines angesehenen, einflußreichen Mannes zu verstehen. Wir haben das Wort in einem ähnlichen Sinne zu nehmen, wie in dem, welchen es bei Plutarch hat, wo er von „τῆς ἀρχῆς τὸ μέγεθος καὶ τὸ ὄγκος“[1]), oder von dem „ὄγκος μοναρχίας“[2]) redet. Und wiederum ähnlich sagt Euripides: „ἔχει τίν' ὄγκον Ἄργος Ἑλλήνων πάρα“[3]). Als Subject des Satzes aber ist nicht eigentlich der Nus, beziehungsweise das vorausgehende τὸ κράτιστον τῶν ἐν αὑτῷ, sondern der ganze infinitivische Ausdruck τὸ ζῆν κατὰ τὸ κράτιστον τῶν ἐν αὑτῷ, oder, wie es zuvor genannt worden war, ὁ κατὰ τὸν νοῦν βίος zu verstehen, von welchem gesagt wurde, daß er sich zu dem praktischen Leben wie ein göttliches zu einem menschlichen verhalte[4]). Es ist fürwahr zum Verwundern, daß man, eine so nahe liegende Deutung übersehend, es für möglich halten konnte, daß Aristoteles hier von dem Umfang eines Nusatoms spreche. Dieß um so mehr, wenn man bedenkt, daß er bei dem Leser der Nikomachischen Ethik keineswegs eine Kenntniß seiner angeblichen Nusatomistik voraussetzt. Läßt er doch, treu dem im ersten Buche[5]) ausgesprochenen Vorsatze, um durch keine unnöthige psychologische Untersuchung die Schwierigkeiten zu mehren, noch im Anfange des Capitels alles, was die Be-

1) Plut. Fab. 4. 2) Plut. Arat. 25. 3) Eurip. Phön. 717. Vgl. auch Plut. Pericl. 4 und Nic. 5 und Sophocl. Trach. 814.

4) Die Stelle, im Context (p. 1177, b, 30 — 1178, a, 8) betrachtet, lautet also: *Εἰ δὴ ὁ νοῦς πρὸς τὸν ἄνθρωπον, καὶ ὁ κατὰ τοῦτον βίος θεῖος πρὸς τὸν ἀνθρώπινον βίον· οὐ χρὴ δὲ κατὰ τοὺς παραινοῦντας ἀνθρώπινα φρονεῖν ἄνθρωπον ὄντα οὐδὲ θνητὰ τὸν θνητόν, ἀλλ' ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται ἀθανατίζειν καὶ πάντα ποιεῖν πρὸς τὸ ζῆν κατὰ τὸ κράτιστον τῶν ἐν αὑτῷ· εἰ γὰρ καὶ τῷ ὄγκῳ μικρόν ἐστι, δυνάμει καὶ τιμιότητι πολὺ μᾶλλον πάντων ὑπερέχει· δόξειε δ' ἂν καὶ εἶναι ἕκαστος τοῦτο* (nämlich *ὁ νοῦς*, vergleiche das Folgende), *εἴπερ τὸ κύριον καὶ ἄμεινον· ἄτοπον οὖν γίνοιτ' ἄν, εἰ μὴ τὸν αὑτοῦ βίον αἱροῖτο ἀλλά τινος ἄλλου· τὸ λεχθέν τε πρότερον ἁρμόσει καὶ νῦν· τὸ γὰρ οἰκεῖον ἑκάστῳ τῇ φύσει κράτιστον καὶ ἥδιστόν ἐστιν ἑκάστῳ· καὶ τῷ ἀνθρώπῳ δὴ ὁ κατὰ τὸν νοῦν βίος, εἴπερ τοῦτο* (nämlich *ὁ νοῦς*) *μάλιστα ἄνθρωπος· οὗτος ἄρα καὶ εὐδαιμονέστατος.*

5) Eth. Nic. I, 13 p. 1102, a, 23.

schaffenheit der Russubstanz betrifft, völlig dahingestellt[1]). Vergleiche auch, was er noch im folgenden Capitel (p. 1178, a, 22) in demselben Sinne bemerkt.

So brechen denn, die eine um die andere, die vornehmsten Stützen, auf welche der Verf. vertraut hatte, zusammen. Denn die bereits betrachteten, und namentlich die zuletzt widerlegten Argumente sind noch das Scheinbarste, was er trotz der allseitigsten Umschau aufzuspüren vermocht hat. Dem übrigen, was er noch sagt, wird schwerlich Jemand eine Bedeutung zuerkennen. Denn, daß das Princip des Lebensdunstes[2]), die von den Thieren, aber auch von der Sonne bewirkte[3]), und darum in gewisser Weise überall[4]), besonders aber in der obersten Region der Atmosphäre als Modification der Luft sich findende[5]) seelische Wärme[6]), weil vom Einflusse der Gestirne bewirkt, auch ihrem Elemente ähnlich gedacht werden muß[7]) — denn das Aehnliche sucht ja das Unähnliche sich zu verähnlichen[8]) —, das, sage ich, dient doch gewiß sehr wenig dazu, es wahrscheinlich zu machen, daß die Denkseele des Menschen nach Aristoteles geradezu ein Partikelchen der unveränderlichen und incorruptibeln Substanz der himmlischen Sphären seyn werde. Wenn der Verf. selbst[9]) dieser Meinung ist, so sieht man hieraus nur, wie der drängende Wunsch für seine Meinung etwas Bestätigendes zu finden, gar leicht auch den besonneneren Forscher zu sonst unbegreiflichen Selbsttäuschungen führt.

Von etwas mehr Gewicht würde es seyn, wenn, wie der Verf. sagt[10]), Aristoteles den Stoff der Gestirne für denktüchtig gehalten hätte; obwohl natürlich in keiner Weise entscheidend. Bliebe es ja deßhalb um nichts weniger gewiß, daß Aristoteles auch unkörperlichen Substanzen Verstand zuerkannte,

1) Ebend. X, 7 p. 1177, a, 15. 2) De Generat. Animal. II, 3 p. 736, b, 37. 3) Ebend. p. 737, a, 3. 4) Ebend. III, 11 p. 762, a, 21. 5) Meteorol. I, 3 p. 340, b, 31. 15. 6. 6) θερμότης ψυχική De Generat. Anim. III, 11 p. 762, a, 20 vgl. II, 3 p. 736, b, 34. 7) Ebend. b, 37. 8) De Anim. II, 5 p. 417, a, 17. Vgl. meine Psych. d. Arist. S. 62 S. 183. 9) a. a. O S. 15 ff. 10) Ebend. S. 32. S. 40. S. 316.

und somit hätte die eine Hypothese vor der andern hierin nichts voraus. Allein diese Behauptung halte ich für falsch und werde sie für falsch halten, so lange der Verf. keine besseren Belegstellen als diejenigen, welche er S. 40 Anm. 1 anführt, erbracht haben wird. Keine einzige von ihnen sagt, daß die Himmelskörper denken können. Ja die Worte De Anim. III, 12 p. 434, b, 4, auf welche Kampe sich am Meisten mit Zuversicht zu berufen scheint[1]), und welche mit ihm auch ich[2]), im Gegensatze zu Torstrik, für wirklich Aristotelisch halte, beweisen geradezu gegen ihn. Sie sind überhaupt nichts Anderes als eine Zurückweisung der Meinung von einer Beseeltheit der Himmelskörper in allzueigentlichem Sinne[3]). Eine sensitive Seele, sagt Aristoteles, haben sie nicht[4]); eine intellective aber ohne

1) In Bezug auf De Coel II, 12, p. 292, a, 18 sieh, wie auch Zeller in seiner Philos. d. Griech. II, 2 S. 379, 1 die Stelle auffaßt. Kampe scheint S 40, 1 sie ganz mißzuverstehen, wenn er sagt, Aristoteles vergleiche „das von der vielfältigen, vielfältigem Wohle dienenden Beschäftigung der Menschen unterschiedene Thun der Gestirne mit dem Thun der Thiere und Pflanzen." Ihre Exegese würde hier zu weit führen. Dagegen könnte ich den Verf., wenn ich nicht fürchten müßte, ihn allzusehr zu erzürnen, auf den Commentar des Thomas von Aquin Lect. 18 verweisen.

2) Vgl. meine Psych. d. Arist. S. 70 Anm. 130.

3) Vgl. Metaph. Δ, 5 p. 1071, a, 2, wo das *ψυχή* (es ist von den Seelen der Himmelskörper die Rede, die, wie auch diese selbst, von Einfluß auf alles Werden sind) in dem beigefügten *ἢ νοῦς καὶ ὄρεξις* (vgl. ebend, 7 p. 1076, a, 26 und die Beilage zu meiner Psych. d. Arist. S. 245 ff. und S. 241 ff.) seine berichtigende Erklärung findet. Wozu sollte auch, wenn die Sphäre selbst vernünftig wäre, der geistige Beweger der Sphäre noch dienen? — Ferner ist zu vergleichen die kritische Besprechung der ausgedehnten Platonischen Weltseele De Anim. I, 3, auf welche wir später zurückkommen werden.

4) De Anim. III, 12 p. 434, a, 27 *αἴσθησιν δ' οὐκ ἀναγκαῖον (ἐνεῖναι) ἐν ἅπασι τοῖς ζῶσιν· οὔτε γὰρ ὅσων τὸ σῶμα ἁπλοῦν ἐνδέχεται ἁφὴν ἔχειν, οὔτε ἄνευ ταύτης οἷόν τε οὐδὲν εἶναι ζῷον· οὔτε* (sc. *τῶν μὴ ἁπλοῦν σῶμα ἐχόντων*) *ὅσα μὴ δεκτικὰ τῶν εἰδῶν ἄνευ τῆς ὕλης.* Die letzteren sind die Pflanzen (vgl. ebend. II, 12 p. 424, a, 32); welches aber sind die *ζῶντα ὧν τὸ σῶμα ἁπλοῦν*, von denen die Rede ist? — Das *ἀλλὰ μὴν οὐδὲ ἀγέννητον* (b, 4) zeigt es deutlich. Vgl ebend. p. 434, b, 8 ff. auch I, 5 p. 411, b, 27.

eine sensitive hat kein körperliches Wesen, weder ein corruptibeles noch ein incorruptibeles[1]).

So schlägt das Argument geradezu in sein Gegentheil um, und die Lösung des Beweises ist zugleich Widerlegung. Und leicht ist es an diesem Puncte den Angriff in der Art fortzusetzen, daß auch dem, der anders über die Aristotelische Lehre von den Himmelskörpern denkt, über die Unmöglichkeit der Gleichsetzung ihres Stoffes mit dem Wesen der Denkseele kein Zweifel bleiben kann. Wäre nämlich auch die Ansicht Kampe's von der Denktüchtigkeit des himmlischen Stoffes richtig, so wäre doch damit noch nicht das Geringste gewonnen, wenn es nach Aristoteles zugleich zur Natur dieses Stoffes gehörte, in ewiger Kreisbewegung begriffen zu seyn, was ja offenbar von der Substanz unseres Nus nicht gelten kann. Und nicht bloß dieß ist seine unzweifelhafte Meinung[2]), sondern Aristoteles lehrt auch, daß der natürliche Ort dieses Stoffs, „des oberen Elementes"[3]), nicht unten, sondern oben und höher als der des Feuers sey, womit dann schon gesagt ist, daß derselbe nur durch Corruption etwa herabkommen könnte[4]). Aber dieser Stoff ist ja incorruptibel. Und so lehrt denn Aristoteles ausdrücklich, es sey unmöglich, daß er je, sey es zum Weltmittelpuncte, d. i. zur Erde, herab, sey es von ihm hinaufbewegt werde[5]); und wiederum, daß gar nichts von dem, was in der irdischen Region sich finde, mit dem Stoffe der Gestirne wesensgleich sey[6]). Auch der Verf. erkennt alle diese Lehrsätze, den von der ewigen und nothwendigen Kreisbewegung, wie den von dem unmöglichen Herabsteigen und dem völligen Ausgeschlossenseyn von unserer niederen Region als Aristotelisch an, scheint aber den unversöhnlichen Wi-

---

1) Ebend. p. 434, b, 3: *οὐχ οἷόν τε δὲ σῶμα ἔχειν μὲν ψυχὴν καὶ νοῦν κριτικόν, αἴσθησιν δὲ μὴ ἔχειν, μὴ μόνιμον ὄν, γεννητὸν δέ· ἀλλὰ μὴν οὐδὲ ἀγέννητον.... οὐδὲν ἄρα ἔχει ψυχὴν σῶμα μὴ μόνιμον ἄνευ αἰσθήσεως.*

2) Vgl. Kampe a. a. O. S. 21. 3) Vgl, ebend. S. 20. 4) Phys. VIII, 4 p. 256, a, 1. 5) Vgl. Kampe a. a. O. S. 22. 6) Meteorol. I, 3 p. 339, b, 27 *οὐθενὶ τῶν παρ' ἡμῖν τὸ αὐτό.* Vgl. Kampe a. a. O. S. 22.

derspruch mit seiner Auffassung, der in jeder dieser Bestimmungen liegt, nicht zu bemerken.

Auch Theophrast, der unmittelbare Schüler des Aristoteles und sein Nachfolger in der Schule, erhebt sich für ihn als Zeuge und vertheidigt ihn gegen die Behauptung, als habe er ein Stofftheilchen und nicht vielmehr etwas Geistiges für das Princip des Denkens im Menschen gehalten. Deutlich nennt er es in seinen bei Themistius uns erhaltenen Reflexionen über die Aristotelische Erkenntnißlehre eine unkörperliche Substanz[1]. Aber den Verf. stört dies wenig. Die Zeugnisse des Theophrast, meint er, seyen nicht überall gleich werthvoll[2]; wobei er freilich zu zeigen unterläßt, wo denn sonst noch einmal dieser größte Schüler des Aristoteles in einem Irrthum über seine Lehre betroffen werde. Das Zeugniß eines Cicero und Kritolaus scheint ihm einem solchen Zeugen ersten Ranges gegenüber noch der Beachtung werth.

Aber was brauchen wir das Zeugniß des Theophrast? Sagt Aristoteles nicht selber an häufigen Stellen, der Verstand sey getrennt (*χωριστός*), was nach seiner Terminologie „unkörperlich" heißt? — Der Verf. freilich widerspricht dieser Deutung und will nur eine Trennbarkeit vom Leibe, wie sie auch seinem Atome zukomme, darin finden. Aber Aristoteles erklärt den Ausdruck selbst, wie z. B. De Anim. III, 4 p. 429, b, 4 durch den Gegensatz zum nicht Unkörperlichen[3]. „*Τὸ μὲν γὰρ αἰσθητικὸν*, sagt er, *οὐκ ἄνευ σώματος, ὁ δὲ (νοῦς) χωριστός*", d. h. also *ἄνευ σώματος*, ohne Körper, was von dem Verstand der Himmelssphären, wenn ihr Stoff wirklich denktüchtig wäre, und von dem Verstand jedes andern etwaigen denktüchtigen Körpers unmöglich gesagt werden könnte. Und

1) Them. De Anim. ed. Spengel p. 198, 27 *ἀσωμάτῳ δὲ ὑπὸ σώματος τί τὸ πάθος ἢ ποία μεταβολή;* 2) a. a. O. S. 307 Anm. Vgl. S. 14, 1.

3) Vgl. auch Metaph. *Λ*, 1 p. 1069, a, 30 *οὐσίαι δὲ τρεῖς, μία μὲν αἰσθητή, ἧς ἡ μὲν ἀΐδιος ἡ δὲ φθαρτή·... ἄλλη δὲ ἀκίνητος, καὶ ταύτην τινὲς εἶναί φασι χωριστήν.... ἐκεῖναι μὲν δὴ φυσικῆς (μετὰ κινήσεως γάρ), αὕτη δ' ἑτέρας.* und ebend. *E*, 1 p. 1025, b, 26—28.

ebenso deutlich spricht Aristoteles im zweiten Buche. Einige Theile der Seele, sagt er hier, seyen keines Körpers Entelechien[1]), was offenbar die Form jedes Himmelskörpers ist. Und wiederum sagt er im ersten Buche mit nackten Worten, daß der Nus keine Ausdehnung habe, und daß er entweder ohne Theile schlechthin oder doch ohne solche Theile sey, wie sie einem Ausgedehnten zukommen[2]). Kampe tröstet sich auch hier damit, daß eine so kleine Ausdehnung wie die des Nusatoms wohl als ein Nichts von Ausdehnung habe passiren können[3]). Aber er achtet nicht auf den Zusammenhang und auf die Gründe, die Aristoteles anführt. Darum, sagt Aristoteles, könne der Nus nicht ausgedehnt seyn, weil der Verstand in keiner andern Weise ein Continuum seyn könne als seine Gedanken; diese aber hätten keine derartige Continuität wie die Ausdehnung; also sey auch der Nus nicht continuirlich in der Weise einer ausgedehnten Substanz. Im Folgenden begründet er dies noch weiter. Er sagt, daß es unmöglich sey mit etwas, was quantitative Theilen habe, etwas, was keine quantitativen Theile habe, zu denken. Er erhebt die Schwierigkeit, daß ein Ausgedehntes, wenn es einen Gedanken dächte, der wie die unseres Verstandes nicht ausgedehnt wäre, oftmals, ja unzähligemal dasselbe denken müßte, entsprechend der unendlichen Zahl der an ihm zu unterscheidenden Theile und Puncte[4]). Daß aber auch das

1) De Anim. II, 1 p. 413, a, 7. vgl. auch ebend. III, 3 p. 427, a, 26.

2) Ebend. I, 3 p. 407, a, 2.

3) a. a. O. S. 45. Dem, was er noch beifügt: die Kategorie der Quantität trete hinter dem Gesichtspuncte des Denkvermögens zurück, vermag ich keinen vernünftigen Sinn abzugewinnen, zumal wenn ich den Zusammenhang des Aristotelischen Textes betrachte. Auch müßte dasselbe von dem Empfindungsvermögen gelten (vgl. De Anim. II, 12 p. 424, a, 25), wogegen p. 407, a, 5, deutlich spricht.

4) Den Ausdruck *στιγμή* mißdeutet der Verf. wie so vieles Andere an dieser Stelle, wenn er ein Partikelchen von der Größe unseres Nusatoms darunter versteht. Der Gegensatz zu *μέγεθος*, das beigefügte *εἰ δεῖ καὶ τοῦτο μόριον εἰπεῖν*, welches zu verstehen giebt, daß die *στιγμή* eigentlich nicht *μόριον* zu nennen sey, und das *αὗται δ' ἄπειροι* beweisen klar, daß der Punct im strengen Sinne des Worts gemeint ist.

kleinste Theilchen Masse nicht minder oft theilbar sey als der größte Koloß, hebt Aristoteles selbst den Atomisten gegenüber hervor [1]). In der That hier ist keine Ausflucht mehr möglich. Jeden Nus, der abstracter Gedanken fähig ist, erklärt Aristoteles aus den von ihm angegebenen Gründen für unkörperlich und vollständig frei von aller Ausdehnung. Und daß er dabei durch ein Versehen gerade nicht an unsern Nus und überhaupt nicht an die aus himmlischem Stoffe bestehenden denkenden Wesen gedacht habe, kann Niemand sagen, da er vielmehr von dem zu unserer Seele gehörigen Nus gerade im Besondern handelt, und gerade im Besondern auch gegen die Denktüchtigkeit einer ausgedehnten Weltseele, wie Platon sie annehme, deren Bewegungen die kreisenden Drehungen des Himmels seyen, protestirt.

Um den Leser nicht nutzlos zu ermüden, will ich von den vielen andern Aussprüchen des Aristoteles, worin er deutlich etwas Unkörperliches im Menschen anerkennt, nur noch einen anführen, den er in seinen verschiedenen Schriften öfter wiederholt, indem er sagt, daß von der intellectiven Seele nicht der Physiker, sondern der Metaphysiker oder, wie er ihn nennt, der Theolog oder erste Philosoph zu handeln habe. So De Anim. I, 1 p. 403, a, 27. De Part. Anim. I, 1 p. 641, a, 21. 33 b, 9. Metaph. *E*, 1 p. 1026, a, 5 und a. a. O. Ich wähle diesen Ausspruch darum, weil Kampe in einer mir unbegreiflichen Weise ihn als seine Meinung begünstigend angezogen hat [2]), während er ihre vollständige Widerlegung ist. Die Theologie hat, wie Aristoteles mit den deutlichsten Worten erklärt, nur die geistigen Substanzen zu betrachten. Wenn Kampe behauptet, daß er ihr auch die Untersuchungen über die incorruptibelen körperlichen Wesen zuweise, so sagt er dies nicht bloß dem praktischen Verfahren, sondern auch den ausdrücklichen theoretischen Bestimmungen des Aristoteles zum Trotze. Die Bücher De Coelo rechnet

---

1) Vgl. die Stellen, die Kampe selbst a. a. O. S. 45, 2 angiebt.
2) a. a. O. S. 317 f.

Aristoteles zu seinen physischen Schriften [1]). Alles Bewegliche [2]), alles Sinnliche, wozu, wie kaum nöthig zu erwähnen, auch die incorruptibeln Körper gehören [3]), und eben darum auch das sinnliche Wahrnehmungsvermögen, das als Correlat des Sinnlichen selbst sinnlich und körperlich ist [4]), hat eine und dieselbe Wissenschaft zu betrachten [5]). Nur die ihrer Natur nach intelligibeln unkörperlichen Wesen [6]) und der, als Correlat zum Intelligibeln und Unkörperlichen, intelligible und unkörperliche Nus [7]) sind Gegenstand einer anderen Wissenschaft, der Theologie. Manchmal schließt Aristoteles, gerade speciell sie erwähnend, die incorruptibeln Körper von der Metaphysik aus und in die Physik ein. So z. B. *Λ*, 1, wo er sagt die incorruptibele sinnliche Substanz und die corruptibele sinnliche Substanz seyen Gegenstand der Physik, weil ihnen Bewegung zukomme, die unbewegliche und unkörperliche Substanz aber sey Gegenstand einer andern Wissenschaft [8]), der Theologie nämlich, die er eben behandeln will.

Doch genug, wenn nicht schon zu viel von diesem Puncte, bei dem ich nur darum so lange verweilen zu sollen glaubte, weil er, vor andern der Auffassung des Verf. eigenthümlich, mit besonderem Nachdrucke von ihm betont und durch vervielfältigte, allseits hergenommene Argumente empfohlen wird. Auch ist Kampe sich wohl bewußt, daß mit diesem einen Satze, weil bei Aristoteles „das Erkenntnißpsychologische mit dem Erkenntnißphysiologischen innig und zwar principiell zusammenhängt“ [9]), gar vieles Andere stehe und falle. Wir werden daher manche der folgenden Fragen jetzt um so rascher und sicherer erledigen können.

Dr. F. **Brentano**.

1) Sieh den Anfang des ersten Buchs und den seines zweiten Capitels.
2) Metaph. *E*, 1 p. 1025, b. 26. De Coel. I, 9 p. 279, a. 15.
3) Metaph. *Λ*, 1 p. 1069, a, 30. 4) Sieh meine Psych. d. Arist. S. 99.
5) De Part. Anim. I, 1 p. 641, b, 2. 6) De Anim. III, 4 p. 430, a, 2 und hiezu meine Psych. d. Arist. S. 139 Anm. 74. 7) De Part. Anim. l. c. a, 36 f. b, 8. De Anim. I, 3 p. 407, a, 6 f. Vgl. meine Psych. d. Arist. S. 120 ff. 8) Wir haben die Stelle oben, S. 235 Anm. 3 mitgetheilt. 9) a. a. O. S. 312 f.

Porphyrius vier Bücher von der Enthaltsamkeit. Ein Sittengemälde aus der römischen Kaiserzeit. Aus dem Griechischen mit Einleitung und Anmerkungen von Eduard Baltzer. Nordhausen, Förstemann, 1869.

August Nauck in der Vorrede zu: Porphyrii philosophi Platonici opuscula tria (vita Pythagorae, Apoche, epist. ad Marcellum), Lipsiae 1860, bemerkt nach dem Verf., daß Porphyrs, des Neuplatonikers, zahlreiche und vielseitige Schriften nur in so vernachlässigtem Zustande vorhanden seyen, daß eine gute Gesammtausgabe ein schweres, ein herkulisches Werk sey, an das sich noch Niemand gewagt habe. Eine Ausgabe der Apoche hatte (Utrecht 1767) Jakob van Rhoer in Deventer mit Prolegomenen und Commentar besorgt. Indeß sind die meisten seiner Schriften bis auf Bruchstücke verloren gegangen*). Auch von der Apoche fehlt der Schluß. Der Uebersetzer hat nach dem Vorgange Eduard Röth's (Geschichte der Abendländischen Philosophie) in seiner Allgemeinen Religionsgeschichte die Religion und Philosophie der Aegypter behandelt und eine besondere Schrift über Pythagoras geschrieben. Bekanntlich vertritt und vertheidigt E. Baltzer in verschiedenen Schriften und in der Zeitschrift: Vereinsblatt für Freunde der natürlichen Lebensweise den Vegetarianismus. Das Interesse für diese Lehre und deren von ihm geübte Praxis hat ihn veranlaßt, Porphyrs Schrift: Ἀποχη zu übersetzen, da Porphyr ein entschiedener Vertheidiger dessen ist, was man in neueren Zeiten Vegetarianismus genannt hat. Aber ganz abgesehen von dieser Frage hat die Schrift Porphyrs wohl eine Uebersetzung verdient. Der Uebersetzer schickt derselben eine Einleitung voraus, in welcher er die Urtheile Späterer und Neuerer über die Bedeutung Porphyrs mittheilt und Nachricht über sein Leben und den Charakter seiner Philosophie giebt, die auf Plotins Lehren ruht, indeß Longinus von Einfluß auf die Form seiner Darstellung war. Dann verbreitet er sich über die Entstehungsweise der Apoche, die er ein Sittengemälde des Alterthums nennt. Sie lehrt die Enthaltung

*) Die Philosophie der Griechen von E. Zeller III, 2, S. 844.

vom Genuß der Thiere und streitet gegen die Sarkophagie, das Fleischessen. „Plotin und seine Schüler folgten der pythagoreischen Lebensweise ganz streng. Insbesondere war der Meister selbst von äußerster Mäßigung überhaupt, enthielt sich des Thiergenusses unbedingt und weigerte sich auch, als er krank war, die Latwerge Therias (ein Mixtum compositum aus unendlich vielen Medicamenten, auch thierischen Stoffen, als Universalmittel gepriesen) zu nehmen. Während nun Porphyrius früher — in Athen — Fleischesser gewesen und sich erst als Schüler Plotin's von der Sarkophagie abgewandt hatte, waren umgekehrt wohl einige Schüler des Plotin nach dessen Tode von der reineren Lebensweise abgefallen, insbesondere sein Freund Firmus Castricius in Rom. Hiervon benachrichtigt, schrieb er in Sizilien, also jedenfalls in seinem höheren Lebensalter, unser Buch, *Περὶ ἀποχῆς ἐμψυχῶν*, etwa in der Zeit zwischen 270 und 300 — also wohl unter Diocletian.“ Mit Recht bemerkt der Uebersetzer, je mehr man ein Zeitalter, eine Geistesrichtung, eine Epoche der Menschheit in ihrem Detail betrachte, desto interessanter werde sie, und ihre Irrthümer fesselten uns oft noch mehr als ihre Wahrheiten. Durch seine Psychologie, fährt er fort, mußte Porphyrius in unlöslichen Kampf mit dem Christenthume, durch den Vegetarianismus in absoluten Gegensatz zum heidnischen Opfercultus kommen, und wenn die Weltstadt Rom ihn einst gern gehört und ein Kaiserpaar ihn hoch geehrt hat, so mögen auch wir wohl gern einmal uns im Geiste zu seinen Füßen setzen, wäre es auch nur, um im Spiegel seines Wortes das innere Triebwerk des damaligen Zeitgeistes zu beobachten. Der Uebersetzer will die Schrift zugleich als einen Beitrag zur Geschichte des Vegetarianismus angesehen wissen.

An der Stelle einer eigenen Widmung giebt der Uebers. die Uebersetzung eines Theils der lateinischen Distichen, welche Jakob van Rhoer seiner Ausgabe der Apoche vorangesetzt hat. Zuletzt folgt eine Uebersicht des Inhalts der Apoche. Die Uebersetzung ist durchaus gelungen und liest sich fast wie eine Originalschrift. Nicht ohne Grund ist Porphyrius als wohl der klarste

Denker unter den Neuplatonikern gerühmt worden. Der Uebersetzer führt in dieser Beziehung die Aeußerungen Zellers an, welcher sagt: „Ein weit freierer und hellerer Geist (als Amelius) ist der Tyrier Porphyrius. Die Gelehrsamkeit, der Scharfsinn, die sittlich reine Gesinnung dieses Mannes verdient alle Anerkennung... Er ist der Bearbeiter einer gegebenen Lehre (des Plotin) und er ist zu dieser Rolle durch sein ausgebreitetes Wissen, durch die Leichtigkeit seiner Darstellung, durch die Klarheit seines Denkens, vor Andern geeignet.... Seine hervorragendste Eigenschaft ist jenes Streben nach Deutlichkeit der Begriffe und des Ausdrucks, welches ihn trotz aller Ueberschwenglichkeiten seiner Schule, denen er sich nicht verschlossen hat, doch immerhin als den nüchternsten unter den Neuplatonikern erscheinen läßt.... Ueber Porphyrius seltene Gelehrsamkeit ist unter den späteren nur Eine Stimme, und seine entschiedensten Gegner kommen darin mit seinen größten Bewunderern überein."

Nach dem Verfasser soll Augustinus (De civitate Dei 7, 25, 10, 10 etc.) ihn, trotz seines Hasses gegen ihn als einen Christenfeind, den größten Philosophen der Heiden genannt und ihn über Platon gestellt haben. Allein diese Angabe ist nicht genau richtig. Im 7. Buche 25. Capitel der Stadt Gottes wird von Porphyrius weiter nichts gesagt, als daß er Atys als Sinnbild des Frühlings aufgefaßt habe. Im 10. Buch 10. Capitel wird Porphyrius ein noch gelehrterer Platoniker als Apulejus genannt. Erst im 11. Capitel desselben Buchs wird Porphyrius trotz Dem und Jenem als ein großer Philosoph bezeichnet. Diese Benennung erhält P. öfter von Augustinus, einmal nennt er ihn den gelehrtesten unter allen Philosophen, und allerdings ein anderesmal den berühmtesten Philosophen der Heiden (22, 3). Im 30. Capitel des 12. Buches sagt Augustinus, die Meinung des Porphyrius sey derjenigen vorzuziehen, welche die endlose Abwechselung der Seligkeit und des Elendes der Seelen sich erdacht hätten, und fährt dann fort: „Ist dieß aber so, so sehen wir also einen Platoniker der von Plato abweicht, um Besseres zu glauben, und der da sah, was jener

nicht einsah, und sich auch nicht fürchtete, einen so großen und so wichtigen Meister zu verlassen, sondern dem Menschen die Wahrheit vorzog.“ Damit hat Aug. aber doch noch nicht gesagt, daß er Porph. überhaupt und im Ganzen über Platon stelle. Platon, der nach seiner tiefen Auffassung Sokrates und Pythagoras in sich vereinigte, wird von Aug. überall als das bewunderungswürdige Haupt der gesammten alt- und neu-platonischen Schule gefeiert und geht an Bedeutung allen Platonikern und Neuplatonikern voran, wenn auch unter den Letztern der Eine oder der Andere in einem oder dem andern Punkte tiefer als Platon ging oder auch für den Augenblick größeren Ruhms genoß. Man vergleiche die von den Geschichtschreibern der Philosophie zu wenig beachteten Darlegungen Augustin's über die zwei Schulen der Philosophen (bei den Griechen), der italischen und der jonischen im 8. Buche der Stadt Gottes. Dort erklärt er die Ansicht der Platoniker über die Gottheit (aller Philosophen, die im Grundgedanken des Monotheismus mit Platon übereinstimmen) für weit vernünftiger als die Meinungen aller übrigen Weltweisen. Die Platoniker kommen ihm den Lehren des Christenthums am nächsten. Vergl. auch in Betreff Porphyrius das 23. Cap. des 19 Buches und das 26 u. 27. Cap. des 22. Buches der Stadt Gottes. Wenn nun August. troß der Bekämpfung ihres Heidenthums die Platoniker doch so hoch stellte, so kann es nicht mehr verwundern, daß wir die gesammte mittelalterliche Mystik, von Scotus Erigena bis zu J. Böhme und über ihn hinaus bis zur Gegenwart, gerade von den tiefsten Gedanken der Neuplatoniker durchzogen sehen. Das Heidnische der Lehren der Neuplatoniker ist von den christlichen Mystikern völlig abgestreift, aber alles oder fast Alles dem Christenthum Assimilirbare ihrer Ideen ist in ihnen, soweit es nicht neu erfunden ist, aufbewahrt und zum Theil weitergebildet. Nachdem die Geschichtschreiber der Philosophie aus der Kantischen Schule die Bedeutung der Neuplatoniker fast gänzlich verkannt hatten, wurde ein richtigeres Verständniß derselben durch die Wirkungen der Ideen Schelling's, Hegel's und Schleier-

macher's eingeleitet, aber ihre ganze Bedeutung wird erst dann erkannt werden, wenn Geschichtschreiber der Philosophie im Geiste Baaders hervortreten werden. Arthur Richter hat in seinen Neuplatonischen Studien (Leben und Lehren Plotins) damit einen Anfang gemacht, wie wenig auch Baader hierauf von direktem Einfluß gewesen seyn mag.*) Eduard Röth arbeitete mit Genie und seltener Gelehrsamkeit dieser tieferen Auffassung vor, ohne zu wissen, wem er vorarbeitete. Sehr beklagenswerth ist, daß er sein Werk nicht vollenden konnte. Viel wäre schon gewonnen gewesen, wenn er es bis zu Aristoteles hätte fortführen können. Zur Bezeichnung der vielseitigen Betrachtungen der vier Bücher der Apoche des Porphyrius wollen wir hier die Uebersicht des Inhalts nach dem Uebersetzer, jedoch so viel als möglich abgekürzt, wiedergeben:

Erstes Buch: Einleitung (C. 1—3). Einwürfe der Stoiker und Peripatetiker (4—6); der Epikuräer (7—12). Gewöhnliche Einwände, wie bei Klodius, Heraklid, Hermachos rc. (13—26). Uebergang zur Widerlegung (C. 26 Schluß bis 29). — Sarkastische Kritik der Zeit rc. (27). Mit wem das Thema zu verhandeln. Selbstprüfung (28). Göttlichkeit der Aufgabe (29). Abhandlung (C. 30—56). Die Weise der Seele liegt in ihrer geistigen Natur (30—31). Die

*) A. Richter sagt (Neu-Platonische Studien III. 7—8): Es ist.. doch nicht ganz der richtige Weg, wenn man die Lektüre des Proklus vorgeschlagen hat, um den Plotin zu verstehen, umgekehrt Proklus muß aus Plotin verstanden werden; auch nicht der Standpunkt Baader's, Hegel's oder Schelling's ist geeignet, um Licht in die Philosophie des Dunkeln von Rom zu bringen, im Gegentheil würde dies Verfahren von vornherein der Objektivität Eintrag thun." Das wäre wohl der Fall, wenn man Lehren dieser Forscher in Plotin hineintragen wollte. Nur dies kann hier gesagt werden, daß zur Objektivität der Darstellung eines ältern Philosophen der Befähigtste seyn wird, der unter sonst gleichen Gaben und Kenntnissen die tiefste Philosophie seiner Zeit am besten kennt und durchdrungen hat. Die Kantianer waren weniger fähig, die Neuplatoniker zu verstehen und darzustellen, als die Jünger Schelling's, Hegel's und Schleiermacher's, und wir behaupten, daß der eingeweihte Jünger Baader's bei im Uebrigen gleichen Bedingungen noch ungleich fähiger dazu seyn würde. Vollends nun die Beurtheilung des Neu-Platonismus erfordert den Maßstab der tiefsten Philosophie.

beste Art ist die stetige Arbeit des Geistes parallel der wachsenden Enthaltung (32). Große Bedeutung der Diät, denn Lust und Leid ist die Doppelquelle unserer Sklaverei (33). Die Gaumenlust aber ist das Centrum dieses Leides (34). Je schwerer der Kampf, desto mehr Pflicht der Vorbeugung und deßhalb liebt der Weise die Abgezogenheit von der Welt (36). Nähere Erklärung Plato's (37). Das Seelenleben ist abhängig vom Verdauungsproceß (38). Spott der Genußmenschen (38). Was uns überhaupt berührt, berührt den ganzen Menschen (40); das muckerische Princip ist wider die Natur (41) und rächt sich. Es giebt keine Adiaphora (42). Man geht in's Verderben, je mehr man den Sinnen die Zügel läßt (44). Die Gaumenlust ist noch schlimmer als die Augenlust (45). Die Fleischfresserei ist in jeder Hinsicht verderbenschwer, die Frugalität befreit von einer Iliade von Uebeln (46—47). Sie bedarf nur eines höchst geringen, leicht zu beschaffenden Aufwandes (48—49). Die Philosophie ist nicht eine schließliche Luxuszugabe zum Leben, der Luxus des Lebens Verderben, das Fleischessen gesundheitswidrig und Sache der Rohheit (50—52). Auch Epikur heilt den Körper durch den Geist (53). Lob der Genügsamkeit (54). Woher die Verblendung so Vieler, die doch elend genug sind (55)? Appell an die sittliche Kraft des Menschen (56). Schlußmahnung und Uebergang zum 2. Buch.

Zweites Buch (die Opfer): Uebliche falsche Schlüsse werden in's Licht gestellt (2—4) Plan (4). Abhandlung über Opfer und Sarkophagie. Die unblutigen, geringen Opfer waren die ursprünglichen (5), später wurden sie mannichfaltiger, aber blieben unschuldiger Art (6). Erst dann kamen die Thieropfer und mit ihnen das Fleischessen und die Gottlosigkeit (7), wie das Beispiel der Thrazier und Scythen lehrt (8). Ueble Motive verschiedener Thieropfer (9—10), daher auch entgegengesetzte Sitten (11). Rechtfertigung der Lehre Theophrasts, daß Thieropfer gottlos ist (12). Pflanzenopfer sind kein Raub (13). Fruchtopfer sind leichter zu beschaffen und schon darum besser (14). Gott sieht das Herz an, nicht des Opfers Größe (15),

wie auch Theopompus lehrt und Andere (16—17). Einfache Opfergeräthe die besten (18). Bezeugung durch Sophokles und die Tempel zu Epidaurus (19). Von Theophrast und den Spendengebräuchen (10), von den Gesetztafeln und von Empedokles (21). Der Kriegsgott schuf das Unheil (22). Im Thieropfer ein logischer Widerspruch (23). Aus den Motiven folgt, daß Thieropfer verwerflich (24). Die Thieropfer ein Ablaß zur Beschönigung der Sinnenlust (25). Lehrreiches Beispiel der Eleäer und Aegypter (26). Historische Folge der Opfer psychologisch begründet (27); der delische „Altar der Frommen" (28). Wie die Sarkophagie nach Athen gekommen seyn soll (29) und heute noch gefeiert wird (30). Die Sarkophagie ist also eine Neuerung und zwar erzieht sie zur Barbarei (31), das Gegentheil zum Gegentheil (32). Porphyr will nicht die Gesetze ändern, aber die Sitte, und zeigt, daß, wer keine Thiere ißt, auch keine opfern darf (33). Der Gott der Götter bedarf überhaupt der Opfer nicht, „das Gottschauen einer reinen Seele ist das vollkommene Opfer" (34). Klage über Scheinphilosophen (35). Vorbild der Pythagoreer (36). Lehre der Platoniker von den guten und bösen Dämonen und was daraus folgt (37 — 42). Wie sich der Weise dabei verhält (43). Opfern und Essen ist zweierlei (44). Böse Zauberei besiegt der Weise durch Reinheit und Enthaltung (45). Reinlichkeit ist nicht immer möglich, aber Reinheit nothwendig, und sie wird durch Sarkophagie unmöglich (46). Anwendung gegen den Selbstmord (47). Abergläubisches Fleischessen (48). Der Weise verschmähet Dämonenkünste; er schaut die Naturgesetze und wird Gott ähnlich (49). Reine Seelen und Sarkophagie sind Gegensätze (50). Die Weissagung aus Eingeweiden apostrophirt (51). Der Weise bedarf nicht Dämonen, nicht Orakel, noch Eingeweide-Zeichen (52). Weisheit ist auch Voraussicht. Wer jedoch die Zukunft mit Opfern erschließen will, braucht doch so wenig wie die Götter davon zu essen (53). Sonst müßte man auch Menschen opfern und essen. Solche Menschenopfer geschehen an Festtagen in Rhodus, in Seleucis (54). Später setzte

man den Stier an des Menschen Stelle. Ebenso in Heliopolis, Chios, Tenedos und Lacedämon (55). Auch in Phönizien, Kreta, Syrien, Karthago, Arabien ꝛc. und sie bestehen noch jetzt (56). Karthagische Barbareien (57). Dichtersprüche (58); auch Apollo will ursprünglich unschuldige Opfer (59). Der Luxus im Opfer ist der Grundverderb (60). Nicht Furcht, nicht Spott darf uns also abhalten, dem ewigen Gesetze zu folgen (61).

Drittes Buch (die Thiere): Uebergang zur sittlichen Seite der Frage (1), Lehre der Stoa (2). Die Sprache der Vögel (3). Die Thiersprache überhaupt (4). Auch die stummen Thiere haben Verständniß, und alle Thiersprache ist verständlich (5), gleichwie die Thiere den Menschen sehr wohl verstehen und also vernunftbegabt sind (6). Die Thiere sind physiologisch den Menschen ähnlich (7), insbesondere psychologisch (8), und haben Ueberlegung wie er (9), sind sogar vernünftiger als er (10), üben unter sich Gerechtigkeit (11), leben social mit den Menschen (12) und stehen in sittlichen Bezügen zu ihm (13); Menschenähnlichkeit (14—15); mythologische Zeichen dafür (16). Selbst den Göttern sind sie heilig (17). Gerechtigkeit gegen die Thierwelt ist Pflicht, die Sarkophagie abscheulich; selbst gegen die Pflanzenwelt kann der Mensch roh werden (18), und doch ist die Pflanzenwelt ganz anderer Art, und die Gerechtigkeit gegen Unmenschen viel mißlicher, als gegen Thiere (19). Sarkasmen über die gastronomische Teleologie und Rechtfertigung der Gerechtigkeit (20). Alles, was fühlt, hat Geist (21); ohne dieß wäre die Thierwelt unbegreiflich (22). Die Verschiedenheit der Geistesthätigkeit zwischen Thier und Mensch ist nur eine graduelle (23). Selbst die Krankheiten der Thiere zeugen dafür (24). Thiere und Menschen sind Verwandte (25). Gerechtigkeit ist ein allgemeiner Begriff und schließt die Pflicht gegen die Thierwelt ein (26). Sittliches Ideal (27). Die Carnivoren gleichen den Danaiden ꝛc. (28).

Viertes Buch (Geschichte): Einleitung. Plan (1). Zeugniß des Geschichtsschreibers Dikäarch (2). Lykurgs Gesetzgebung (3); seine gemeinschaftlichen Mahle (4—5). Das Prie-

sterthum bei Griechen und Nichtgriechen meidet durchschnittlich die Sarkophagie (5). Diät des ägyptischen Priesterthums (6—8), seine Leistungsfähigkeit und Gesundheit ꝛc. (8). Verdienst der Aegypter (9). Charkteristischer Todtencultus (10). Die Juden, insbesondere die Essener (11—13). Die Juden überhaupt (14). Die Syrer (15). Die Perser (16). Die Indier und zwar Bramanen und Samanäer (17—18). Zeugniß des Euripides über die Kreter (19). Begeisterte Schlußfolge (20). Die Gegner berufen sich auf nahe Völkerstämme. Consequenz daraus (21). Beispiele der Entfaltung einzelner Männer: Triptolemus; älteste Gesetzgebung Athens. Das Drakomische Gesetz (22). (Der Schluß fehlt).

Man sieht aus dieser Uebersicht, daß die Apoche des Porphyr reichhaltig genug ist und mannigfaltige Ausbeute für die Kenntniß des Alterthums gewährt. Die Ansicht Augustins findet auch hier Bestätigung, daß die Platoniker dem Christenthum am nächsten gekommen seyen. Wie schon Platon sich als Monotheist zeigt (denn die Götter sind von Gott abhängige, geschaffene Geister), so erweist sich auch Porphyr als Monotheist (trotz der Annahme der Götter, die auch bei ihm von Gott abhängige Geister sind)*). Nachdem er dargelegt hat, daß Aristoteles gezeigt habe, daß die Thiere sich ihre Wohnungen zu ihrem Leben und zu ihrer Sicherheit auf das Geschickteste selbst bauen, fährt er (S. 89 vorl. Uebers.) fort: „Wer mir sagt, daß sie (die Thiere) das (Wohnung-Bauen) von Natur thun, der übersieht, daß er damit sagt, entweder daß sie von Natur vernünftig sind oder daß die Vernunft in uns nicht natürlich, also nicht von Kind auf bildbar ist, gleichwie Gott zur Vernunft nicht erst erzogen ist, denn er war niemals ohne Vernunft; Seyn und Vernünftigseyn war für ihn gleichzeitig und nichts konnte ihn hindern, vernünftig zu seyn, weil er die Vernunft eben nicht erst durch Erziehung erhielt.“ Hier ist also

*) Vergl. die vorl. Schrift S. 67. „Das Gott-Schauen einer reinen Seele ist das vollkommene Opfer. Den aus ihm (Gott) hervorgegangenen geistigen Göttern mag man auch in Worten lobsingen.“

weder Spinozismus, noch Hegelianismus, noch Neu-Schellingianismus anzutreffen. Porphyr, heute unter uns auferstanden, wenn so etwas möglich wäre, würde im höchsten Grade erstaunt seyn, mitten in der christlichen Welt solche Lehren aufgestellt und vollends sie von der halben gebildeten Welt als hohe Weisheit bewundert zu finden. Er würde die Philosophie — nur nach Spinoza, Hegel und Schelling beurtheilt — für merklich zurückgegangen erklären in Rücksicht ihres innersten Lebensprincips und vielleicht in die Frage ausbrechen, ob denn unsere Zeit ihre staunenswürdige Gelehrsamkeit nur dazu ausgebildet habe, um desto ärger den Geist des Platonismus zu verkennen und zu entstellen oder doch sich unfähig zu machen, sich zu ihm zu erheben? Wenn Porphyr gelegentlich (S. 127) bemerkt, daß selbst Gott erst in der Gemeinschaft der Besten Gott sey, so mag dieß an die Vorstellung Hegels, und in anderer Weise Neu-Schellings erinnern, identisch ist es aber damit nicht und jedenfalls verwandter mit der bezüglichen Lehre Baader's. Der höchste Gott ist nach Porphyr (S. 68) körperlos, unbewegt, untheilbar, er ist weder in etwas Anderem, noch ist er in sich selbst gebunden, noch bedarf er etwas von den Außendingen. Daß ihm Gott Urheber des Universums sey, geht aus verschiedenen Aeußerungen deutlich hervor, und die Gott zugeschriebene Untheilbarkeit zeigt, daß ihm die Welt nicht die Selbstverwirklichung Gottes ist. Gott ist ihm zugleich ethisches Princip, wie schon aus den Worten hervorgeht (S. 71): „Das Gerechteste unter Allem eben ist die Gottheit, sonst wäre sie nicht Gottheit.“ Ebendarum, könnte man sich in seinem Sinne ausdrücken, ist sie auch das Vernünftigste von Allem, die Vernunft, die Gerechtigkeit selbst, diejenige Natur, die Alles aus Gründen und Zwecken thut (S. 97). Alle geschaffenen, aus Gott hervorgegangenen Wesen sind nach Porphyr vernunftbegabt, von den Geistern an, die er Götter nennt bis hinab zu den Thieren. Nur die Pflanzen sind zwar belebt, aber nicht beseelt und darum auch nicht vernunftbegabt*). Die unorganischen

*) Ganz streng ist dies freilich nicht durchgeführt, indem die Pflanzenwelt

en sind ohnehin vernunftlos, wiewohl von der Vernunft
durchdrungen, beherrscht. Aus andern Schriften Porphyr's
en wir, daß er das Geistige und Körperliche scharf unter-
det, aber einen ursprünglichen Dualismus nicht zugiebt und
gegen die Lehre verwahrt, welche die Materie als gleich
prünglich neben Gott stellt. Wie es nun gleichwohl zu dem
gensatze des Geistigen und des Körperlichen komme, sucht er
aus zu erklären, daß in den Hervorbringungen Gottes von
ufe zu Stufe immer größere Abschwächung der Vollkommen-
it eintreten müsse, die ihre unterste Grenze erreichend als das
aterielle, Körperliche erscheine. Zeller drückt diesen Gedanken
orphyr's so aus, daß die Materie aus der Einen intelligibeln
rsache durch das endliche Erlöschen der Einheit und der idealen

m Porphyr nur scheint viel weniger vernunftbegabt heißen zu können (S. 3). Wiewohl es daher, um ganz gerecht zu seyn, besser wäre, wenn man uch der Pflanzen schonen und sie unverletzt lassen könnte, so rechtfertigt och nach ihm die Nothwendigkeit eine gewisse Gewaltthätigkeit gegen die Na- ur, wenn man das Genießen noch lebender Pflanzen gewaltthätig nennen vill. Daher ihm aus bloßem Uebermuth oder aus Wohllust mehr, als nöthig ist, abreißen und vernichten, vollendet roh und ungerecht ist (S. 93). P. erklärt es (S. 94) für gezwungen, Pflanzen und Thiere auf eine Linie stellen zu wollen. Thiere, sagt er, haben Gefühl, empfinden Schmerz, kennen die Furcht und die Verletzung: gegen sie kann man also ungerecht seyn. Die Pflanzen aber haben kein Gefühl, für sie giebt es also auch nichts Fremdes, nichts Böses, nichts Verletzendes, keine Ungerechtigkeit. Man könnte ihm hier einwenden, daß wenn die Pflanze nur viel weniger vernunftbegabt als das Thier ist, sie auch nur viel weniger empfindungsfähig, aber nicht schlecht- hin empfindungslos seyn kann. Daher sagt P. auch, daß, wenn der Mensch die Gerechtigkeit auch gegen die Pflanzen üben könnte, er Gottes Ebenbild noch mehr wahren würde, als wenn er sie bloß auf die Thierwelt ausdehnt. Da es aber nicht möglich sey, so entstehe daraus — allerdings ein Mangel unserer menschlichen Natur, „jenes Leid, das die Alten beweinten, weil sie sahen,

„daß wir armes Geschlecht aus Neid nur und Streite geboren,"

daß wir das Göttliche also, die Unschuld und die Gerechtigkeit absolut zu wahren außer Stand sind. Denn nicht in allen Stücken sind wir bedürfniß- los. Unsere Entstehung ist die Ursache davon, und daß wir, nachdem die natürliche Fülle verloren war, in Armuth geboren wurden" (S. 104 vergl. 126, 11). Dennoch sagt P. kurz vorher: „Gott hat auch nicht gewollt, daß wir unser Heil nur durch Sünde gegen Anderes sollten wahren können, sonst hätte er ja in uns die Natur zum Princip des Bösen gesetzt" (S. 103).

Form hervorgegangen sey. Im Sinne Porphyr's ist daher Alles in irgend einem Grade mit einander verwandt, die Welt mit Gott, wegen ihres Ursprungs aus ihm, die gesammte Stufenfolge der durch Gott gewordenen Weltwesen als Glieder des einigen aus Gott entsprungenen Kosmos. Der Mensch ist nach aufwärts mit den Dämonen, diese sind mit den Göttern, diese mit dem Einen Gott, dem Haupt und Herrscher von Allem, der Mensch also auch mit den Göttern und mit dem höchsten Gott verwandt, und ebenso ist er nach abwärts zunächst mit den Thieren, entfernter mit den Pflanzen, am entferntesten mit den unorganischen Dingen verwandt. Gott ist ihm das absolut vollkommene Vernunftwesen, die Götter und Dämonen sind bedingte Vernunftwesen, der Mensch ist es nach seiner geistigen Wesenheit. Auch die Thiere gelten ihm als vernünftige Wesen, weil alles Lebendige, was empfinde und Erinnerung habe, vernünftiger Art sey (S. 81). Alles, was fühlt, hat auch Geist (S. 97). Je feiner das Gefühl, desto schärfer ist der Verstand, sagt schon Aristoteles (S. 87), und Straton bemerkt, daß es kein Gefühl giebt ohne Besinnung (S. 97). Die Vernunft ist theils eine unausgesprochene, theils eine ausgesprochene. Die ausgesprochene Vernunft ist die Fähigkeit durch die Stimme der Sprache die innern seelischen Empfindungen auszudrücken. Diese Fähigkeit besitzen auch die Thiere und haben daher Sprache. Den beseelten Wesen, jedem in seiner Art, ist ihre Sprache verständlich. Manche Thiere mögen nicht sprechen können, weil sie es nicht (von ihres Gleichen) gelehrt bekommen oder weil sie durch ihre Sprachorgane gehindert werden. Wenn wir mit den Thieren zu leben verstehen, lernen wir auch ihre Sprache, so wie die Thiere umgekehrt des Menschen Stimme verstehen. Die Hunde z. B. überlegen förmlich und wählen das Wahrscheinlichste. Wenn sie ein Wild spürend an Scheidewege kommen, so sagen sie zu sich: „entweder hier oder da oder dort ist das Wild entflohen, also muß es dort geflüchtet seyn" — und wenn sie diesen Schluß gemacht haben, setzen sie sich auf den dritten Weg in Bewegung. Nach Aristoteles sah man Thiere ihre Jungen unterrichten. Niemand

wird bestreiten, daß die Thiere bezüglich der Sinne und der ganzen leiblichen Organisation den Menschen ähnlich sind. Sie gleichen uns in der That sowohl hinsichtlich der natürlichen Empfindungen und Bewegungen als auch in den widernatürlichen Krankheiten. Ihre Seelenaffekte sind ganz wie die unseren. Die Thiere haben auch böse Eigenschaften, obwohl nicht in solcher Fülle wie der Mensch. Die Thiere, welche gesellig leben, halten auch auf gegenseitiges Recht. Wenn manche unter ihnen gegen Menschen wild werden, so darf uns das nicht Wunder nehmen. Aristoteles bemerkt, wenn sie alle Nahrung genug hätten, würden sie weder unter sich noch gegen die Menschen wild seyn. Einen Fehler nur haben sie nicht: Tücke gegen Wohlthäter. Sie lernen auch menschliche Künste, was sie nicht leisten könnten, wenn sie nicht Verstand besäßen. Keinem Thiere fehlt die Vernunft ganz, obwohl sie in den meisten sehr unvollkommen ist. Daß der Mensch vom Thier durch ein so großes Intervall, was Gelehrigkeit und Geistesgewandtheit, Civilisation und Sittlichkeit betrifft, getrennt ist, darf uns nicht wundernehmen. Darum, weil sie schwerer verstehen und minder scharf denken, dürfen wir doch nicht sagen, daß die Thiere überhaupt nicht verständen und dächten und ohne Vernunft seyen. Sie haben sie nur schwächer, getrübter. Dies begreift sich auch durch ihre Fähigkeit wie der Mensch in Tollwuth und Tobsucht (Geisteskrankheit) zu gerathen. Denn die Kraft, die etwas nach der Natur thun kann, kann ebenso gegen die Natur handeln, wenn sie krank ꝛc. wird. Nicht das ist blind, was überhaupt keine Sehkraft hat, das ist nicht lahm, was seiner Natur nach nicht gehen kann, das stammelt nicht und ist nicht stimmlos, was überhaupt keine Zunge hat. So kann man auch nicht närrisch, unsinnig, wahnwitzig nennen, was nicht von Natur zu denken, zu erkennen, zu schließen fähig ist; man kann nicht in Leidenschaft gerathen, wenn man nicht die Kraft empfing, diese durch irgend eine Schädigung seiner selbst erst zu erzeugen (S. 100—101). Die Thiere thun und verstehen vieles bald aus Zorn, bald aus Furcht, ja sogar aus Neid und

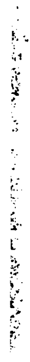
Eifersucht. Straft man doch selbst Hunde und Pferde, wenn sie fehlen, und nicht umsonst, sondern um sie verständiger zu machen, erregt man ihnen durch Schmerz eine Traurigkeit, die wir Reue zu nennen pflegen. Ebenso übt man durch Genüsse für Ohr und Auge Zauber aus, und beides wendet man auch auf Thiere an. Mit Pfeifen und Flöten übt man über Hirsche und Pferde eine magische Gewalt aus, und Krebse und Fische lockt man mit Musik und Gesang aus ihren Schlupfwinkeln hervor. Wie einfältig, sagt Porphyr den Cartesianern vor Cartesius gegenüber, von den Thieren zu behaupten, sie empfänden keine Freude, hätten kein Gemüth, kennten keine Furcht, faßten keine Vorsätze, entbehrten der Erinnerung, sondern die Biene habe nur scheinbar oder „gleichsam" eine Erinnerung, die Schwalbe fasse „gleichsam" einen Vorsatz, der Löwe habe „gleichsam" eine Gemüthsart, der Hirsch habe „gleichsam" Furcht. Ich wüßte dann in der That nicht, was sie entgegnen wollten, wenn Jemand behaupten würde, die Thiere hörten und sehen eigentlich nicht, sie hörten nur „gleichsam", sie sehen nur „gleichsam", sie sprächen nur „gleichsam", sie lebten überhaupt eigentlich nicht, sondern sie lebten nur „gleichsam" (S. 98). Für die Wahrheit der Behauptung, daß die Thiere vernunftbegabt seyen, beruft sich Porphyrius (S. 86) auf die Zeugnisse von Plato und Aristoteles, Empedokles, Pythagoras und Demokritos. Aber er geht noch weiter zurück und behauptet nach den ihm noch zu Gebote gestandenen Quellen griechischer Schriftsteller, daß die Seelenwanderungslehre*) und damit die Lehre von der Vernunftbegabtheit der Thiere bei den Aegyptern, die er die Vernünftigsten von allen alten Völkern, den Indern und den Persern zu Hause gewesen sey. Gleichwohl schränkt Porphyrius die Seelenwanderung, auch im Unterschiede von Platon und Plotin, dahin ein, daß er die menschlichen Seelen nicht einmal in Thiere, geschweige in Pflanzen wandern, sondern nur

*) Folglich die Unsterblichkeitslehre, welche Porphyr auch auf die Thiere erstreckt (S. 98. 99).

in menschliche Körper, nicht zwar in ihre eignen abgelegten, sondern in andere neue zurückkehren läßt*). Seine Opposition gegen den Fleischgenuß hat also andere und tieferliegende Gründe als die Seelenwanderungslehre. Sie stützt sich hauptsächlich auf drei Momente: darauf 1) daß der Geist ursprünglich nach Porphyr's spiritualistischer Vorstellung rein und frei von der Materie und Leiblichkeit war und es bleiben sollte, daß er aber durch den Fall irdische Leiblichkeit anzog und durch sie verunreinigt wurde und nur durch Erhebung über das Sinnliche sein geistiges Wesen verwirklichen kann, 2) daß nach ihm die Fleischkost die Sinnlichkeit, das sinnliche Gelüste, die sinnliche Begierde stärker erregt als die Pflanzenkost, die als leidige Unvermeidlichkeit hingenommen werden muß, und 3) daß das Mitgefühl mit den Leiden der verwandten Thierwelt das Tödten der Thiere auf das Nothwendigste einschränken sollte und das Verzehren getödteter Thiere nicht viel weniger roh, barbarisch, als die Menschenfresserei sey. Doch will er seines Wortes Mahnung nicht schlechtweg — wenigstens für seine Zeit — auf aller Menschen Leben bezogen wissen. Er sagt hierüber ausdrücklich (S. 33 ff.): „Sie gilt weder den Handwerkern noch den Athleten, Soldaten, Schiffern, Rhetoren noch überhaupt denen, die dem Geschäftsleben angehören, als solchen, sondern allein dem Menschen, welcher darüber nachgedacht, wer er ist, woher er kam, wohin er zu gehen hat, und der sich daher bezüglich der Diät und sonst nicht scheut, von dem bloßen Herkommen abzuweichen. An die Andern soll man kein Wort verlieren! Denn im heutigen socialen Leben soll man nicht die gleiche Mahnung an diejenigen richten, welche schlafen, und wenn es geht, das ganze Leben lang schlafen möchten... Denn jene wollen nur hören von Schmaus und Rausch und Völlerei,... und von allen Mit-

*) Des h. Augustinus 22 Bücher von der Stadt Gottes. Uebers. von Silbert I, 643. Dieses Zurückkehren ist für Porph. doch kein endlos sich wiederholendes, wenigstens nicht nothwendig, da er die Möglichkeit der Vollendung des Menschen als reinen Geistes statuirt und sie sogar vom Thiere nicht ausschließt (S. 98).

teln, die Betäubung schaffen und Vergessenheit, sey es durch Düfte oder Salben, durch getrunkene oder gegessene Gifte.... Wer aber das Blendwerk unseres jetzigen Lebens und der Welt, in der wir uns bewegen, einmal erkannt hat, wer es weiß, daß er von Natur kein Schlafthier ist, aber begreift, daß die Welt, in der er lebt, ihn dazu macht, — der ist's, mit dem wir reden wollen, dem wollen wir nur eine seiner Einsicht entsprechende Diät empfehlen und wollen bitten, daß man die Schläfer ja in ihren Betten lasse; denn wir wollen uns hüten, daß, gleichwie man augenkrank wird von Augenkranken und gähnen muß mit Gähnenden, nicht auch wir voll Nickens und Schlafens werden in einer Welt, so ganz geeignet, die Augen krank und den Kopf schwer und stumpf zu machen durch ihren Dunst! .... Keinerlei Wissen giebt das Wesen der Weisheit, nicht einmal das Wissen von den ewigen Dingen, wenn nicht die entsprechende Artung und Lebensweise hinzukommt. Denn wie bei jedem Ziele kommt es darauf an, daß wir zur Erkenntniß der wirklichen Wahrheit gelangen und daß im Streben danach der Wissende mit dem Gewußten nach seiner ganzen Kraft zusammenwachse. Denn Jeder wird nur, was er eigentlich schon ist, und nicht mit Fremdartigem, sondern nur mit sich selbst hat er bewußt identisch zu werden: sein wirkliches Selbst aber ist die Vernunft, so daß sein Ziel ist, vernünftig zu leben.... Wollen wir zu unserer ureignen Natur zurückkehren, so müssen wir alles, was der vergänglichen Natur angehört, sammt der Neigung zu ihr, durch die wir uns so tief erniedrigten, bei Seite lassen, müssen uns unserer seligen und ewigen Wesenheit erinnern und im Streben nach den ewigen Dingen in zwei Gedanken aufgehen: einmal, daß wir das Irdische, Sterbliche, ablegen wollen, dann, daß wir zu diesem unserm Ziele auf entgegengesetzte Weise hinaufgelangen müssen, wie wir von ihm herabgesunken sind. Denn wir waren und sind noch jetzt lautere Wesen, rein von aller Sinnlichkeit und Unvernünftigkeit. Aber wir wurden in das Sinnliche verstrickt in Folge der unvollkommenen Gemeinschaft unseres Wesens mit der ewigen Vernunft



und durch die Macht, die uns in den jetzigen Zustand zog. Denn wie ein schlechter Boden trotz guter Waizensaat nur Unkraut trägt, so sprossen, wenn unsere Seele nicht fest im Geiste ist, nur sinnlich-körperliche Regungen aus ihrem schlechten Grunde auf, obwohl durch diese Geburt des Bösen ihre Wesenheit nicht zerstört, sondern eben dadurch nur mit dem Sterblichen verbunden, zu dem Gegentheile ihrer selbst herabgezogen wird. Wollen wir daher zu unserem Urstand zurückkehren, so müssen wir mit aller Kraft uns bemühen, von unsern sinnlichen Regungen und Illusionen und von allen daraus fließenden sinnlosen Leidenschaften uns loszumachen, außer soweit die Nothwendigkeit der Fortpflanzung dies erfordert.... Man muß nicht bloß der Dinge selbst sich enthalten, sondern auch der Neigungen und Sehnsucht danach, denn was hülfe es, sich der That zu enthalten, wenn nicht auch der Ursachen, daraus sie entspringt? ... Zugleich mit dem stetigen Trachten nach Vernünftigkeit müssen wir uns der sinnlichen Dinge enthalten, welche Leidenschaften erregen, und hierfür gehört denn auch die Diät..... Aus zwei Quellen fließt die Sclaverei der Seele, aus denen sie Vergessenheit ihres Wesens und den Tod schlürft, die Lust und das Leid. Diese aber werden durch das Sinnenleben erzeugt. Das Sinnenthum ist gleichsam die Metropole, von der wir eine ganze Colonie fremder Leidenschaften in uns beherbergen. Zu dem Sinnenthum gehört das Sehen, Hören, Schmecken, Riechen, Tasten. Die Leidenschaften des Gaumens (des Schmeckens) schmieden uns zumal eine doppelt schwere Fessel, theils durch die dadurch genährte Leidenschaftlichkeit überhaupt, theils durch die gewaltigen Wirkungen des Fleischgenusses. Denn Gifte sind nicht bloß jene, welche die Medicinkunst liefert, sondern auch die täglichen zur Ernährung genommenen Speisen und Getränke, welche für die Seele viel tödtlicher noch wirken, als die Arzneien auf die Zerstörung des Körpers. Körperliche Berührungen versinnlichen den Geist und erregen jene Erinnerungen, Phantasien und Meinungen, welche zusammen eine Legion von Uebeln, der Furcht, der Begierde, des Zornes, der Geschlechtsliebe,

der Liebestränke, der Trauer, der Eifersucht, der Sorgen, der Krankheiten rc. in die Seele jagen. Viel Kampf kostet es daher, von dem allen sich loszumachen, viel Mühe, sich auch der Gedanken daran zu entschlagen, da wir Tag und Nacht mit dem Sinnenthum verflochten bleiben. Daher muß man, soviel man nur kann, die Orte vermeiden, wo man wider Willen in dergleichen Leidenschaften versetzt wird, und muß sich vor den Kämpfen der Versuchung, ja vor den Siegen in denselben ebenso hüten, wie vor der versuchungslosen Kampflosigkeit.... Der Unterschied zwischen einem Tüchtigen und Untüchtigen ist, daß Ersterer die Vernunft über alles bloße Sinnenleben walten und arbeiten läßt, Letzterer aber die Vernunft vernachlässigt und was er thut, ohne sie unternimmt.... Es ist daher natürlich, daß tüchtige Menschen sich der Wollust, die aus dem Genuß der Speisen entspringt, noch mehr enthalten, als selbst jener, die aus körperlichen Bewegungen erwächst.... Mit vollem Rechte schließt daher die Vernunft das Viele und Ueberflüssige aus und beschränkt das Nothwendige auf Weniges... Niemand kann nun aber beweisen, daß zur Freihaltung des Geistes von den Leidenschaften des Körpers das Fleischessen dienlicher sey als das Fruchtessen und der Genuß von Gemüsen oder daß die Zubereitung billiger sey als die Kost aus unbeseelten Wesen oder daß es an sich minder wollüstig sey im Vergleich zur blutlosen Diät rc. Nicht von Einem nur, sondern von Tausenderlei befreit sich, wer mit Wenigem sich zu begnügen gelernt hat: vom Ueberfluß des Reichthums rc., von der Verschlafenheit der Constitution, von der Krankheiten Heer und Heftigkeit rc., von den Anreizungen der Geschlechtslust rc., von den Anreizungen zur Gewaltthätigkeit und von einer ganzen Iliade von Uebeln. Alle Philosophen, welche dafür halten, daß die Wollust das Grab der Philosophie sey, lehren und betonen diese Behauptung.... Das Fleischessen hebt keinerlei natürliches Bedürfniß und bewirkt nur, was in Schmerzgefühl enden muß. Es dient nicht zur Gesundheit, vielmehr hindert es dieselbe; denn wodurch man Gesundheit erlangt, eben dadurch bewahrt man sie auch. Er-

langt wird sie durch eine leichte fleischlose Diät, also wird sie durch diese auch bewahrt. Der gewöhnliche Mensch weiß freilich nicht, was ihm frommt und was dem Gemeinwesen: faule und feine Sitten weiß er nicht zu unterscheiden. So viel Ausschweifung und Schwäche ist in der Menge, daß es an Solchen nie fehlen wird, welche — Thiere verzehren. Die Gesundheit soll man pflegen, nicht aus Furcht vor dem Tode, sondern um nicht behindert zu werden in der Erlangung der geistigen Güter. Zu ihrer Pflege dient am meisten eine unerschütterliche Ordnung des Gemüthslebens und eine feste Richtung des Geistes auf das Ewige. Der Einfluß davon auf das Körperleben ist ungemein stark, wie das Beispiel jener unserer Genossen zeigt, welche acht Jahre durch Gicht in Händen und Füßen völlig gelähmt waren und das Leiden vertrieben, sobald sie auf das Wohlleben verzichteten und auf das Göttliche ihr Gemüth richteten. Unterstützt aber wird dieser Einfluß durch Beschränkung der Nährmittel. Daher muß man auch bei natürlicher Diät vor Uebermaß sich hüten und wohl darauf Acht haben, was jeder Genuß und Besitz für Macht und Einfluß hat und wiefern er auf Geist und Körper schädlich einwirke. So kann auch dem Körper sein Heil werden, wenn man sich genügen läßt und Gott ähnlich ist. So wieder wird man wahrhaft reich und mißt das Reichseyn mit natürlichem Maaße, nicht mit bloßen Einbildungen. Wenn wir aber auch um des wahren Heiles willen den Schmerz (der Entbehrung) tragen müßten, wollten wir denn das dann nicht thun? Sollten wir denn wegen der innern Krankheit, wo es den Kampf um ewiges Leben, um Gottesbewußtseyn gilt, nicht Alles tapfer zu dulden bereit seyn, selbst wenn diese Geduld Schmerzen mit sich brächte? Es handelt sich aber hier nicht um Ertragen des Schmerzes, sondern um die Verwerfung unnöthiger Genüsse. Anders ist gar nicht zum Ziele zu kommen, als sich, wenn man so sagen darf, mit Gott zu vereinen und vom Körper und seinen Wollüsten frei zu seyn. Durch die That kommt uns das Heil, nicht durch das bloße Hören des Wortes rc. Der Gottheit aber, weder einem der

vielen Götter, geschweige denn jenem, der über alle und über die körperliche Natur erhaben ist, ihm kann der Mensch durch keinerlei Diät, am wenigsten durch Sarkophagie versöhnt werden, sondern durch volle Reinheit sowohl der Seele wie des Leibes kann dem, der von Natur gut ist und rein und edel lebt, vergönnt seyn, der Gottheit inne zu werden. Je einfacher also und reiner und absoluter dieser Allvater ist, weil von allem materiellen Werden frei, desto mehr muß derjenige der ihm nahen will, in jeder Beziehung rein und heilig seyn und zwar muß dies anheben mit dem Körperleben und sich vollenden mit dem inneren Leben, und muß sich in allen Stücken und Beziehungen heiligen ein jeder nach seiner eigenen Natur.... Die Nahrung des Steins ist Ursache seines Zusammenhaltens und dauernden Bestehens, bei der Pflanze Ursache des Wachsthums und der Befruchtung und im lebenden Körper erhält sie dessen Bestehen. Aber ein Anderes ist Ernähren und ein Anderes Mästen 2c. Ebenso sind die Nährmittel verschieden je nach der Verschiedenheit des zu Ernährenden. Ernährt muß Alles werden, aber es kommt darauf an, in uns das Wichtigste zu pflegen. Die Speise der vernunftbegabten Seele ist aber, daß sie Vernunft übe: d. h der Geist. Mit Geist ist die Seele zu speisen und zu pflegen mehr als der Körper mit Speisen. Der Geist gewährt uns ewiges Leben, ein gemästeter Leib aber macht die Seele an Seligkeit darben und mehrt nur das sterbliche Wesen, er raubt und erschwert unsterbliches Leben und entweihet uns, indem er die Seele verkörpert und in ihr Gegentheil herabzieht. Der Magnetstein beseelt das Eisen, wenn es ihm nahe kommt, und auch ein schweres Stück wird leicht gehoben, wie es dem Geiste des Steines sich nähert! Zur Gottheit aber, der körperlosen, geist-lebendigen erhoben, sollte man viel sich um Speise mühen, die den Leib auf Kosten des Geistes mästet, und nicht vielmehr seine leibliche Natur an wenig und leicht zu habendes gewöhnen, indem der Geist der Gottheit zugewandter ist, als das Eisen dem Magnet?!

In diesen Mittheilungen aus der Apoche war es uns um

die Angelpunkte der in ihr ausgesprochenen philosophischen Lehren zu thun. Der reiche Inhalt der Schrift ist damit nicht erschöpft und gewährt dem Forscher noch Ausbeute nach verschiedenen Richtungen hin. Besonders interessant ist, was er über die alten Aegypter, über die Inder, die Brahmanen und Samanäer und über die Juden und unter ihnen die Essäer vorträgt. So sehr er von dem Judenthum überhaupt mit Achtung spricht, so kann er dessen blutigen Opfercultus doch nicht billigen und wendet sich mit Widerwillen von ihm ab*).

So bedeutsam Porphyrius unter den Neuplatonikern hervortritt, so ist doch klar, daß seine Lehre schon als Philosophie doch nicht befriedigen kann, geschweige daß sie die Wirkungen einer monotheistischen Religion hätte haben können, wie die christliche. Obgleich der Dualismus im obersten Princip bei ihm aufgehoben ist, so bleibt dennoch ein unüberwundener Rest desselben zurück, der sich in der Schöpfungslehre offenbart und zu dem schroffen Gegensatze des Geistes und der Natur führt, der nun nicht mehr ausgeglichen werden kann und zu allen jenen spiritualistischen Einseitigkeiten führt, wegen deren seine Lehre wie in verschiedenen Graden jene der übrigen Neuplatoniker nicht ohne Grund der Schwärmerei beschuldigt werden konnte. Hätte sich Porphyrius zu der Höhe und Tiefe der christlichen Weltschöpfungslehre erheben können, die keine stufenweise abnehmenden Vollkommenheiten oder zunehmenden Unvollkommenheiten der Schöpfungen Gottes kennt, eine Annahme, die aus der Emanationslehre des Orients stammt und bei Porph. nur zurückgedrängt, nicht völlig überwunden ist, sondern einen Trialismus

*) Wenn die altorthodoxen Juden dereinst, wie sie hoffen, in das gelobte Land zurückgekehrt, den jüdischen Nationalcultus, den sie den Cultus aller Culten nennen, wieder errichten wollen, so würden sie also den blutigen Thieropfercultus wieder einführen und schon dadurch, wenn das je geschähe, es verwirken, von den Völkern, wie sie erwarten, lieb gewonnen zu werden. Vergl. die Religionsphilosophie der Juden von R. E. S Hirsch, S. 831—832. Wie das alte Judenthum zum blutigen Thieropfercultus kam, sucht Baader in seiner Schrift über die Theorie des Opfers zu erklären. War das Thieropfer schon nicht mehr das normale Opfer, so ist es durch Christi freiwilligen Opfertod für immer aufgehoben. Baaders Werke VII, 279 ff.

der Schöpfung Gottes lehrt in Geisterwelt, Naturwelt und Menschenwelt, deren jede, das geistige und natürliche Princip in verschiedener Weise in sich vereinigend, in ihrer Art und in ihren individuellen Bestimmtheiten unmittelbar vollkommen ist und mittelbar zur aktuellen Vollkommenheit bestimmt ist, so würde in seiner Lehre der einseitige Spiritualismus überwunden worden seyn, ohne daß sie einem einseitigen Naturalismus verfallen wäre. Indem er aber das Wesen des Menschen als reine Geistigkeit faßt, in seinem Urstand wie in seiner Vollendung, und des Begriffs einer geschaffenen übermateriellen Natur entbehrt, kennt er keine andere Vereinigung des Geistes und der Natur als die durch den Fall herbeigeführte in der materiellen Leiblichkeit und keine andere Erhebung über diese als die radicale Trennung des Geistes von der Natur. Aus diesem Grundfehler fließt mindestens ein guter Theil seiner Irrungen und Einseitigkeiten, bis zu jenen Ueberspannungen, die gerade den innern Zwiespalt seiner Lehre verrathen. Daher hat er kein Vertrauen zu der Fähigkeit seiner Lehre, zur allgemeinen Anerkennung durchzudringen, noch weniger zur allgemeinen Norm der Praxis werden zu können, es kann bei ihm weder von einer Möglichkeit der Vollendung der Gesammtheit der Geister, noch der Natur, noch des Weltalls die Rede seyn. Bei allem persönlich edlen Aufstreben bleibt daher seine Weltanschauung eine gedrückte, traurige, trostarme und für das Ganze hoffnungslose. Räumen wir immerhin ein, daß der Platonismus, mit dem der Neuplatonismus bei aller Umbildung einzelner Lehren in der Wurzel verbunden blieb, die höchste Geisteskraft des griechischen Alterthums war, und daß seine Irrthümer nicht eigentlich oder doch weniger naturalistischer als vielmehr spiritualistischer Art waren, so ist doch klar, daß er der christlichen Religion nicht Stand zu halten vermochte und siegreich von ihr überflügelt werden mußte, um an ihr in seinem äußeren Bestande unterzugehen. Wohl aber konnte die christliche Philosophie seine tiefsten Gedanken an sich ziehen, hatte sogar selbst nach seinem äußeren Sturze mit ihm zu ringen und wurde zum Theil sogar tiefer

von ihm beeinflußt, als die Grundlagen der christlichen Religion gestatteten*). Streng genommen hat erst Jakob Böhme die Einflüsse des einseitigen Spiritualismus des Platonismus und Neuplatonismus der Form nach unvollkommen, dem Princip nach mit einer Genialität und Tiefe überwunden, die ohne Gleichen genannt zu werden verdient, obgleich bis heute verhältnißmäßig nur Wenige davon ein Verständniß gewonnen haben. Ebenso ist den Meisten nicht bekannt, daß Baader allein das tiefste Verständniß Böhme's erschlossen hat, während Schelling nur halb in dieses Verständniß eingedrungen ist. Troß des Mangels richtiger Auffassung hat doch Hegel mit denkwürdigem ruhmvollen Genieblick J. Böhme als den Wendepunkt der mittelalterlichen zur neueren Philosophie bezeichnet und ihn an die Spitze der Geschichte der letzteren gestellt. Das Christenthum hat die Leiden der Natur und ihr Sehnen nach Befreiung von denselben in einer Tiefe gefaßt, zu welcher sich der Neuplatonismus schon durch seine der Emanationslehre nachgebildeten Schöpfungslehre den Weg versperrt hat. Gleichwohl hat das Christenthum den Vegetarianismus nicht gelehrt und also auch nicht eingeführt, wovon man gut thun wird, die Gründe in den tiefsten Principien des Christenthums zu suchen. Aber weder Christus, noch die Apostel, noch die gesammte Kirche haben den Vegetarianismus ausdrücklich verworfen. In der gesammten christlichen Kirche ist es Jedem freigestellt, vegetarianisch zu leben, und es ist möglich, daß der Vegetarianismus in der christlichen Welt eine Zukunft, vielleicht eine große haben wird. Indessen scheint uns die Frage über den Werth des Vegetarianismus wissenschaftlich noch nicht spruchreif zu seyn. Doch bezweifeln wir nicht, daß die wissenschaftlichen Vertheidiger desselben, unter denen sich bereits eine ziemliche Zahl von Aerzten befindet, förderud auf die Wissenschaft einwirken werden, wäre es auch nur durch die Herausforderung ihrer Gegner zur Widerlegung und zur bessern

*) Der mittelalterliche einseitige Spiritualismus, die falsche Ascetik, das Mönchsleben rc. zog mit seine Nahrung aus den Nachwirkungen des Neuplatonismus.

Begründung ihrer entgegengesetzten Lehre, wiewohl wir allerdings mehr davon erwarten. Der Vegetarianismus hat bereits seine eigenen Zeitschriften gegründet, wird mitunter von Aerzten heftig angefochten, und vertheidigt sich mit Gründen, die nicht so leicht von der Hand zu weisen und unbefangener ernster Prüfung nicht unwürdig erscheinen. Krause war dem Vegetarianismus schon ganz nahe gestanden, wenn er ihn nicht wirklich bereits vertheidigt hat, worüber wir uns im Augenblick nicht genau vergewissern können. Sollte es wirklich unmöglich seyn, die widerwärtige Thierschlächterei nach und nach zu beseitigen? Jedenfalls müssen die Methoden der Tödtung andere, menschlichere, schmerzlosere werden.

Fr. Hoffmann.

M. Müller: Anti Rudolf Gottschall und Julius Frauenstädt. Zur Vertheidigung der persönlich bewußten Fortdauer nach dem Tode. Leipzig, Hartknoch, 1871.

Zu den erfreulichsten, nur leider sehr seltenen Erscheinungen unserer Zeit gehört ein Mann wie der Goldschmidt und Fabrikbesitzer Moritz Müller in Pforzheim, ein Mann aus dem Volke, der vom einfachen Arbeiter durch eigne Kraft und Thätigkeit nicht nur zu höherem Wohlstand, sondern — was mehr sagen will — zu einer ungewöhnlichen Höhe geistiger Bildung sich emporgeschwungen hat. Im unermüdlichen Eifer für das Wohl der arbeitenden Klassen, sucht er nicht nur mit allen ihm zu Gebote stehenden Mitteln die äußern, socialen und gewerblichen Verhältnisse, sondern auch den sittlichen und geistigen Zustand derselben zu heben. Mit erheblichen Opfern an Zeit und Geld hat er daher seit einer Reihe von Jahren eine Anzahl kleiner Abhandlungen, Schriften, Flugblätter, Zeitungsartikel veröffentlicht und unter dem Volke verbreitet, welche in höchst angemessener, geschickter Weise diesem Zwecke dienen. Sein Standpunkt ist nicht der Glaube, nicht die positive Religion, sondern die Sittlichkeit, die Ethik, die aber, wie überall wo sie kräftig, lauter und zu vollem Bewußtseyn ihrer selbst ge-

diehen ist, die Religion zu ihrer Stütze und Voraussetzung hat. Er beruft sich daher in seinen Schriften nicht auf den Glauben, auf die Offenbarung, die Autorität, sondern auf die Ergebnisse der Wissenschaft, insbesondere der philosophischen Forschung. Er philosophirt selbst, aber nicht, um die Philosophie mit einem neuen ephemeren Systeme — wie sie jetzt leider jeder Tag gebiert und jeder neue Tag wieder verschlingt — zu bereichern, sondern nur die alten ewigen Wahrheiten mit alten und neuen Gründen zu erhärten und der theils gedankenlosen, theils frivolen, genußsüchtigen, nur den materiellen Interessen ergebenen Menge der Gebildeten und Ungebildeten zum Bewußtseyn zu bringen. Seine Schriften zeichnen sich aus durch eine reiche (bei ihm bewundernswürdige) Belesenheit, durch ein klares Gefühl für das Wahre und Gute, durch einen naturwüchsigen, oft schlagenden Scharfsinn, und vor Allem — was für seine Zwecke die Hauptsache ist — durch eine wahrhaft populäre, ächt volksthümliche Form der Darstellung.

In seiner neuesten oben angeführten Schrift vertheidigt er den vernunftgemäßen Glauben an die persönliche Unsterblichkeit gegen die Zweifel R. Gottschall's und die Angriffe J. Frauenstädt's, des bekannten Anhängers des Schopenhauerschen Nihilismus. Wir finden darin nicht neue Gedanken und Argumente; er vertheidigt eben nur seine These durch Widerlegung der Gegner, und stützt sich dabei mit Recht auf die bekannte, in vieler Beziehung treffliche Schrift von Wilmarshof (Das Jenseits, Leipzig, 1866). Aber die Art, wie er seine Sache führt, ist auch für den Philosophen von Fach so bemerkenswerth, daß ich mir nicht versagen kann ein Paar Beispiele seiner Argumentationsweise anzuführen. Auf den alten Einwand wider die individuelle Unsterblichkeit, daß das Gesetz der Natur nicht das Individuum, sondern nur die Gattung respectire, erwidert er: er sey der Meinung, „daß wenn von einem Respectiren die Rede seyn solle, die Natur doch ein Individuum wie z. B. Goethe eines war, mehr oder in andrer Weise respectirte als die Gattung, um nicht à la Schopenhauer zu sagen, „die Fabrikwaare

der Natur". Vor der Menschheitsmasse als solcher hat kein Vernünftiger Respect; oder besser ausgedrückt: ich kann die Gattung nur loben, weil ein Goethe und derartige Individuen aus ihr hervorgehen konnten, aber ich lobe Goethe und solche Genies nicht deshalb, weil sie der Gattung angehören. Könnte ich die ganze Gattung mit sämmtlichen Genies in einem Tiegel zu Einem Riesenindividuum einschmelzen, wie ich als Goldschmidt verschiedene Gold-, Silber- und Kupfermünzen zu Einem Lingot einschmelze, so würde kein Goethe hervorgehen, sondern ein großes unwissendes Menschenungeheuer. Die Goethes würden in dem Riesenindividuum verschwinden, d. h. verschlechtert werden, wie einige Ducaten im Tiegel unter Tausenden von Kreuzern und Groschen nur zu schlechtem Golde herabsinken. — — Außerdem dauert die Existenz der Gattung hienieden nur länger als die des Einzelwesen. Voilà tout. Denn es wird von wissenschaftlichen Größen angenommen, daß auch für die Gattung ein Greisenalter und schließlich der Tag von Ilion anbrechen wird" u. s. w. — Dem Frauenstädt'schen Satze: „Anderer Leib — andre Person; Ende dieses Leibes, Ende dieser Person," stellt er die Behauptung entgegen: da doch unzweifelhaft „sogar die Philosophie Frauenstädt's sich etwas verbessern könnte, ohne daß der Doktor selbst wesentlich ein Andrer würde, warum soll man sich dessen Ich nicht mit etwas andrer Nase, andern Ohren rc. denken können, ohne daß dieses Ich sein Selbstbewußtseyn verlöre?" Und „so parador es auch klingt, so kann man sich's doch denken, daß z. B. ein Paganini die Fähigkeit zu geigen noch immer besitzen würde, auch wenn er nicht nur ohne Violine wäre, sondern auch die Finger verlöre, und daher nicht mehr geigen könnte."

Ich wollte, daß es mehr solcher Männer wie Moritz Müller gäbe!

H. Ulrici.

G. Knauer: Erwiderung

auf die vom Herrn Prof. Dr. Freiherrn von Reichlin-Meldegg verfaßte Recension meiner Schrift Conträr und Contradictorisch 2c.,

in Band 55 dieser Zeitschrift S. 259 ff.

Zum Zwecke der Widerlegung meiner Berichtigung der Tafel der logischen Urtheilsformen schreibt der Herr Recensent S. 268: „Der Unterschied des Möglichen, Wirklichen und Nothwendigen begründet die Modalität. Die Entgegensetzung des Unmöglichen, Nichtwirklichen, Nichtnothwendigen liegt in der Qualität, d. h. inwiefern es sich um Möglichkeit, Wirklichkeit oder Nothwendigkeit handelt, tritt im Urtheile das modalische Element, inwiefern es die Bejahung oder Verneinung dieser Urtheile (welcher Urtheile denn? — schlechthin alle Urtheile sind affirmirt oder negirt) betrifft, das qualitative Moment in sein Recht." —

Ich antworte: Was sind Möglichkeit, Wirklichkeit, Nothwendigkeit anderes als selbst Bejahungen, welchen Unmöglichkeit, Nichtseyn, Nichtnothwendigkeit als Verneinungen gegenüberstehen? Also die Bejahungen gehören auch für den Herrn Rec. in das modalische Moment eo ipso, sofern auch nach ihm ihr Unterschied die Modalität begründet. Qualitativ könnten sonach nur die Verneinungen seyn: Unmögliches, Nichtwirkliches, Nichtnothwendiges. Gehören aber die negirten Urtheilsformen des Möglichen, Wirklichen, Nothwendigen in das Moment der Qualität, dann gehören sicher auch die Begriffe: Unmöglichkeit, Nichtseyn, Zufälligkeit (= Nichtnothwendigkeit) selbst als Kategorieen in das Moment der Qualität, und nicht in das der Modalität. Und doch befinden sich bei Kant diese Negationsbegriffe deutlich und bestimmt als Correlata der Kategorieen im Moment der Modalität! Es bleibt also meinem Herrn Rec. nur die Wahl: Entweder er streicht diese Correlata aus dem Moment der Modalität in Kant's Kategorieentafel (um sie dann in das der Qualität zu versetzen?),

oder er erkennt an, daß ich mit Recht auch die der Aussage des Unmöglichen, Nichtwirklichen, Zufälligen dienenden Urtheilsformen dem Moment der Modalität zugewiesen habe, wo sie Unterabtheilungen der 3 Hauptformen bilden. Ich rufe dem Herrn Rec. zu: Aut, aut! — Aber ich bin dessen in guter Zuversicht, daß Kant selbst, wenn ich ihm meine Berichtigung also begründet vorlegen könnte, sofort sagen würde: Recht so; denn ihm wäre unmöglich, die negirten Correlata seiner modalischen Kategoricen aus dem Moment der Modalität in das der Qualität zu versetzen. Der Herr Rec. bemüht sich ein offenbares Erratum seines und meines Meisters festzuhalten; ob das zur Ehre des Meisters gereicht, lasse ich dahingestellt seyn. Ich aber denke durch Berichtigung des Erratums den Meister zu ehren. Und meine Berichtigung der Tafel der logischen Urtheilsformen besteht zu Recht, so lange in Kant's Kategorieentafel das Moment der Modalität unverändert bleibt.

Entweder — so ist nun weiter zu sagen — giebt es ein Moment der Qualität, oder es giebt keines. Wer dieses Moment nicht ganz fallen lassen will, der achte auf den Begriff Limitation, den Kant in dieses Moment als Kategorie eingestellt hat; denn es ist der einzige, an den sich nun zunächst anknüpfen läßt. Daß derselbe neben der Affirmation und Negation (in welchen die Correlata der modalischen Kategorieen sich ausprägen und die ich darum modalische Affirmation und Negation nenne) nicht vorkommen kann — wovon der Herr Rec. S. 264 mich zu überzeugen sucht — davon bin ich zum voraus so vollständig überzeugt, wie nur Er selbst es seyn kann. Daß es ein Fehler war, wenn Kant eine limitirte Urtheilsform neben diese affirmirte und negirte setzen wollte, darüber bin ich mit dem Herrn Rec. vollständig einverstanden, und diesen Fehler von Rechtswegen corrigirt zu haben bin ich mir bewußt.

S. 264 sagt der Herr Rec. in Bezug auf die von mir als „limitirt" nachgewiesene Urtheilsform der Qualität: „Wenn das Prädicat dem Subjecte theilweise oder halb beigelegt oder abgesprochen wird, wird das Urtheil im ersten Fall immer ein

bejahendes, im zweiten Fall immer ein verneinendes seyn." Consentio; es wird ein bejahendes oder verneinendes (richtiger: bejahtes oder verneintes) seyn im Moment der Modalität. Aber welche Form wird es haben im Moment der Qualität? Diese Frage ist gänzlich zu scheiden von der anderen, ob es im Moment der Modalität affirmirt oder negirt ist. Der Herr Rec. kennt blos die Bejahung und Verneinung, die ich modalisch nenne; ich kenne außer der modalischen noch eine qualitative Bejahung und Verneinung. Er streitet nun (um mir die Form der Limitation abzustreiten) gegen mich von seinem Standpunkt aus; dem Berechtigten seines Standpunktes aber thue ich im Moment der Modalität volle Genüge; auf mein Gebiet dagegen vermag er mir nicht weiter zu folgen. — Ist es nicht erste Regel für den wissenschaftlichen Streit in solchen Fällen, daß sich der Bestreiter zeitweilig auf den Standpunkt des Bestrittenen versetzen muß, wenn er ihn widerlegen will? Diese Regel hat Freiherr von Reichlin mir gegenüber außer Acht gelassen; um meine Aufstellung zu bekämpfen, führt er das vor, was Er (nicht aber ich) qualitative Bejahung und Verneinung nennt, was ich vielmehr modalische B. und V. nenne. Er mußte die Begriffe: positiv und negativ in meinem Sinn zeitweilig acceptiren und von ihnen aus streiten, wenn er mir das „limitirt" (wieder in meinem Sinne) abstreiten wollte. Das hat er nicht gethan, also hat er mich auch gar nicht widerlegen können. S. 270 unten gebraucht er allerdings auch den Unterschied von positiv und negativ, aber ohne denselben in meinem Sinne streng festzuhalten; denn er macht aus dem positiven und dem diesem entgegengesetzten negativen Begriff sofort wieder „contradiktorisch entgegengesetzte Begriffe."

„Richtig" — so habe ich gefunden — ist als Qualitäts-Begriff positiv, „unrichtig" negativ in demselben Momente der Qualität. Aber „halb-richtig" ist weder positiv noch negativ, es schwebt zwischen beiden Bestimmungen in der Mitte, es ist limitirt. Doch bleibt der Begriff „richtig" derselbe, ob etwas nun ganz oder halb richtig sey. Es entsteht

durch Limitirung des Begriffs nicht eine neue Begriffsform, vielmehr wird dadurch nur die Aussage im Urtheil und sonach das Urtheil selbst geformt. Auch das negative „unrichtig" enthält nur denselben Begriff „richtig", aber mit dem Zeichen der qualitativen Negation versehen.

Meine Berichtigung des Momentes der Qualität gründet sich logischer Seits auf die Einsicht, daß wirklich „limitirt" als ein Mittleres zwischen positiv und negativ schwebt, und daß durch die Möglichkeit solch dreifach verschiedener Ausprägung der Aussage das Urtheil selbst geformt wird. Es wird so geformt im Moment der Qualität, gleichwie das Urtheil durch Bezeichnung des Subjectes nach der Einheit, Mehrheit, Allheit im Moment der Quantität geformt wird. — Diese Berichtigung gründet sich weiter metaphysischer Seits darauf, daß die Begriffe: positiv, negativ, limitirt, nicht der Erfahrung entnommen, vielmehr Begriffe sind, mit deren Hilfe aus Wahrnehmungen Erfahrungen gemacht werden, daß es apriorische, reine (in meinem Sinn des Worts, den ich S. 4 der Schrift bestimmt habe) und der Synthesis dienende Begriffe sind; denn mein Denken hat Macht, dasselbe Prädicat bald positiv, bald negativ auszuprägen, und auch die Limitation anzuwenden, um noch einen Begriff auszusprechen, ohne doch die volle Geltung dieses Begriffs für den vorliegenden Fall behaupten zu wollen. An alle dem hat die Kritik des Herrn Rec. auch nicht ein Titelchen zu ändern vermocht.

Was die Bestreitung meiner Behauptung anlangt, daß „Qualität" keine Kategorie seyn könne, so führt der Herr Rec. S. 262 meine Begründung dieser Behauptung unvollständig an. Ich habe allerdings zuerst das angeführt, daß neben Realität auch „Idealität" eine Kategorie seyn müsse, falls „Realität" bestimmte Bedeutung haben soll, habe aber dann weiter gezeigt, daß ohne diesen Gegensatz „Realität" als unklarer Begriff in der Luft schwebt; habe auch die mancherlei Bedeutungen nicht verschwiegen, in denen man es dann findet. Nach dem Herrn Rec. soll es bei Kant gleichbedeutend mit „Bejahung" seyn;

dann aber fragt es sich, warum man, ein fremdes Wort verwendend, nicht statt Realität „Affirmation" sagt (im Gegensatz zur Negation). Hat der Herr Rec. Recht, so muß das unklare, vieldeutige Wort „Realität" auf alle Fälle von der Kategorieentafel gestrichen und dafür „Affirmation" eingestellt werden. Hätte Kant wirklich (wie die Herren Recensenten von allen Seiten her mir einwerfen) seine Kategorieentafel aus der Tafel der Urtheilsformen abgeleitet, so hätte er allerdings sicher nur auf den Begriff „Affirmation" (neben Negation) kommen **können**; daß er auf „Realität" kam, zeigt eben, daß er nicht so ohne weiteres dem Leitfaden der von ihm festgehaltenen Urtheilsformen gefolgt ist. Der geneigte Leser wolle das 4. Cap. meiner Schrift ganz durchlesen und nicht bloß an die **fragmentarische** Anführung und Bestreitung des Herrn Recensenten sich halten, er wolle S. 22 nachlesen, wie ich die Entstehung der Kategorie „Realität" bei Kant erklärt habe, und er wird finden, daß der Herr Rec. seine fragmentarische Bestreitung meines Angriffs gegen die angebliche Kategorie „Realität" sich füglich ersparen konnte.

Affirmation und Negation, Bejahung und Verneinung sind keine reinen, apriorischen, der Synthesis dienenden Begriffe (solche sind vielmehr im Moment der Modalität: möglich, wirklich, nothwendig mit je ihrem Gegentheil, und im Moment der Qualität: positiv, negativ, limitirt), sondern es sind reine, apriorische Begriffe, die der **Analysis** der Urtheile dienen; es sind nur **Reflexionsbegriffe**, im Moment der Modalität zunächst, doch so, daß man dieselbe von diesem Moment aus auch verwenden kann, um den Unterschied der Formen der Qualität deutlich zu machen. Erst wenn mich Jemand **fragt** oder wenn ich mich selber frage, also wenn ich veranlaßt bin, auf den Inhalt gewisser Urtheile zu **reflectiren**, erst dann komme ich dazu, mit Ja oder Nein schlechtweg zu antworten.

S. 262 behauptet der Herr Rec.: „Dasselbe (wie bei der Modalität) ist auch bei der Quantität und Relation der Fall. Auch die allgemeinen, besondren und einzelnen, kategorischen,

hypothetischen und disjunctiven Urtheile lassen sich in bejahende und verneinende eintheilen, so könnte man die Bejahung und Verneinung als ihnen zu Grunde liegendes Element auch für diese Urtheile in Anspruch nehmen." — Zu dieser Behauptung ist aber auch nicht der mindeste Grund vorhanden. Jedes Urtheil ist modalisch geformt und seiner modalischen Form haftet zugleich auch das an, daß es affirmirt oder negirt ist. Hat nun ein Urtheil zugleich auch Form in der Quantität oder Relation oder in diesen beiden Momenten (und nicht jedes Urtheil braucht auch in diesen Momenten ausgeformt zu seyn), so ist natürlich es auch dann affirmirt oder negirt, aber das hat mit seiner Form der Quantität oder der Relation nichts zu thun. Nur in der Sprache, nicht aber im Denken, wird öfter, was in verschiedene Momente gehört, zusammengeschmolzen, wie wenn z. B. aus dem quantitativen „jeder" oder „alle" und aus dem modalischen „nicht" in der Sprache „kein" wird.

Der Herr Rec. behauptet freilich S. 263: „Die Qualität kann nicht für das Moment der Modalität in Anspruch genommen werden; denn jedes Urtheil hat überhaupt ein Moment der Quantität, Qualität, Relation und Modalität und gehört jedesmal zu einer der von der Logik angegebenen Klassen der unter diese Hauptkategorieen gehörenden Urtheilsformen." Dazu sage ich: Nicht braucht an jedem Urtheil eine Form aus allen vier Momenten hervorzutreten. Bloße Existential-Urtheile stehen weder im Moment der Relation noch in dem der Qualität, ja selbst die Quantität ist oft an ihnen nicht zu unterscheiden; aber Form im Moment der Modalität haben auch sie, wie überhaupt gerade in diesem letzteren Moment jedes Urtheil geformt seyn muß. — Ich selbst bin weit davon entfernt, die Qualität (sofern Urtheile überhaupt in ihr geformt sind) für das Moment der Modalität in Anspruch nehmen zu wollen, scheide vielmehr beide Momente auf das bestimmteste, weise auch für beide vollständig die Formen nach. Ich muß vielmehr auf meinen Herrn Rec. den Vorwurf zurückwerfen und sagen: Was zur Modalität gehört, kann nicht für das Moment der Quali-

tät in Anspruch genommen werden. Diesen Fehler aber begeht er selbst mit der hergebrachten Logik, indem er die modalische Affirmation und Negation zur Qualität rechnet.

Seltsam ist, was S. 270 der Recension zu lesen ist: „Setze ich z. B. zwischen die beiden entgegengesetzten Begriffe: Rose und Chamäleon den Begriff Elephant, so ist dieser weder mit der Rose noch mit dem Chamäleon im Zusammenhange und entsteht auch nicht durch Limitation der Rose und des Chamäleons, er ist aber weder Rose noch Chamäleon.“ Consentio. Der Herr Rec. hätte sich die Mühe dieses Beispiels ersparen können. Limitation statuire ich nur auf dem Boden, wo es Contraria giebt, und Contraria giebt es nur auf dem Boden der Qualität, wie derselbe logisch und metaphysisch von den anderen drei Momenten gesondert ist. Auf diesem Boden der Qualität kann nur stehen, was in der ersten Kategorie des Relations-Momentes unter den Correlatbegriff „Accidenz“ fällt, nicht das, was unter den Corralatbegriff „Substanz“ gehört. Rose, Chamäleon, Elephant sind Substanz- und nicht Accidenz-Begriffe; daher wäre es thörlich, bei ihnen von Limitation reden zu wollen. Wie konnte denn der Herr Rec. auf solch ein Beispiel von Substanz-Begriffen fallen? Mein Buch ist an seiner Vermengung von Substanz- und Accidenz-Begriffen wahrhaftig nicht schuld.

Weiter aber sagt der Herr Rec. S. 170 indem er nun wirklich den Boden der Qualität betritt: „Der Mittelbegriff Grau zwischen den Begriffen Schwarz und Weiß entsteht durch Vermischung des Schwarz und Weiß. Verschmelzung aber ist keine Limitation.“ Wie? frage ich, der Herr Rec. will absichtlich Begriffe vermischen oder verschmelzen? Die Farben Schwarz und Weiß, d. h. Stoffe mit diesen Farben, kann man allerdings in einem Napfe mischen, und man bekommt so einen Stoff, dessen Farbe grau ist; nur nicht im Denken den Begriff Grau. Einen Stoff, um Begriffe zu mischen, giebt es Gott sey Dank nicht. Farben gehen durch Mischung flüssiger Stoffe, Accidenz-Begriffe nur durch Limitation gradatim inein-

ander über. Zur Limitation bestimmt mich die Anschauung und Erfahrung, aber sie selbst kommt nur im Denken zu Stande. Begriffe nicht zu vermischen, sondern z. B. den Begriff Weiß — Weiß und den Begriff Schwarz — Schwarz bleiben zu lassen, das ist die erste Regel des Denkens, ohne deren Befolgung Alles übereinander fällt. Vermengt der Herr Rec. Substanz- und Accidenz-Begriffe, so ist das schon ein höchst bedenkliches Erratum. Wollte er aber gar Begriffe mit Bewußtseyn vermischen oder verschmelzen, dann würde er aufhören müssen, überhaupt noch denken zu wollen.

S. 271 führt der Herr Rec. meine Beispiele von S. 78 f. meiner Schrift an, und bemüht sich, ihre Wirkung zu entkräften. Warum hat er denn gar nicht auf Cap. 19 m. Schrift Rücksicht genommen, wo ich nachweise, daß Kant selbst in Bezug auf einzelne Beispiele dasselbe gelehrt hat, was ich lehre, nur ohne von den einzelnen Beispielen zu einer entschiedenen Stellung in Bezug auf die Sache selbst zu kommen? Kant selbst erklärt, daß beide Sätze (oder Urtheile) der Disjunction: die Welt ist entweder unendlich oder sie ist endlich — falsch seyn können, daß ein tertium nicht ausgeschlossen ist. Warum sucht der Rec. mich zu widerlegen und nimmt auf unseren Meister Kant keine Rücksicht, während ich auch hier nur auf seinen Schultern stehe? Die Kantischen Beispiele ziehen, und die meinigen auch. Von einzelnen Beispielen aber muß man zu einer festen Position in Bezug auf das, was logisch hinter ihnen liegt, sich emporschwingen, und das ist mir gelungen. Mein Herr Rec. wende sich erst gegen Kant; so lange er das nicht thut, finde ich mich seinen Angriffen gegenüber schon hinlänglich durch Kant's Autorität selbst gedeckt.

Uebrigens habe ich keineswegs behauptet, daß überall zwischen Contrariis auch bestimmte Mittelbegriffe hervortreten, ich habe vorsichtig von bloßen punctis tertii geredet.

Es heißt weiter S. 272: „Was richtig, genau, passend ist, ist eben nicht unrichtig, ungenau und unpassend.“ Consentio. Und S. 273: „Was an einer annähernd genauen Lösung

ungenau ist, ist eben ungenau und kann nicht genau genannt werden. Nicht die Beschränkung der Genauigkeit, sondern die Genauigkeit selbst ist genau.“ Consentio. Und das soll doch nicht etwa gegen meine Darlegungen gesagt seyn? Das ist für dieselben und in ihrem Sinne gesagt. Weil eben die Begriffe genau und ungenau nicht vermischt werden dürfen (so wenig als die Begriffe weiß und schwarz), deßhalb ist neben jener positiven und dieser negativen Ausprägung des Prädicats im Urtheil noch eine dritte Form, die „limitirte“ zu unterscheiden, durch welche im Denken solchen Fällen der Anschauung und Erfahrung Rechnung getragen wird, wo die Qualität theilweis auf Seite der Genauigkeit, Richtigkeit u. s. w., theilweis aber auf Seite der Ungenauigkeit, Unrichtigkeit u. s. w. hängt.

Behauptet aber der Herr Rec. S. 273 weiter in Bezug auf eines meiner Beispiele, daß „die Unlust die Lust ausschließt“, so irrt er sehr. Derartige Behauptungen sind eben von dem verkehrten logischen Standpunkt aus, den ich bekämpfe und widerlege, und auf welchen mein Herr Rec. sich steift, ausgesprochen worden, aber psychologische Beobachtungen strafen solche verkehrte Behauptungen lügen. Es ist wohl kaum eine Lust zu denken, die nicht nach einer Seite hin mit etwas Unlust behaftet sey, und in unangenehmen Gefühlen wieder kann ein Kern des Angenehmen sich bergen. Der Hypochonder findet oft eine Lust darin, sich mit Unlust zu quälen und zu peinigen. In solchen Stücken hat man nicht die Logik, sondern die Erfahrung zu befragen.

S. 275 wird behauptet, daß „die Begriffe Monokotyledone und Nichtmonokotyledone, Richtigkeit und Nichtrichtigkeit contradictorische Begriffe nothwendig seyn müssen.“ — Ja wohl; wenn nur das Nicht betont ist, dann sind Monok. und Nichtmonok., Richt. und Nichtricht. contradictorisch. Nur sind es nicht contradictorische Begriffe, sondern die Bezeichnungen mit „nicht“ enthalten denselben positiven Qualitätsbegriff, wie Monokotyledone und Richtigkeit, nur mit Beifügung des contradictorischen, weil modalen Nicht. Von einer Monokotyle-

done kann ich einen Begriff haben, von einer Nichtmonokotyledone giebt es keinen Begriff, sondern es tritt hier die modale Negation zu Tage, welche verbietet, einen bestimmten Begriff, nämlich den der Monokotyledone, auf irgend welche vorliegende Objecte anzuwenden. Da nun Monokotyledone und Nichtmonok. gar nicht zwei Begriffe sind, so kann es auch zwischen diesen angeblichen beiden Begriffen keinen dritten, keinen Mittelbegriff geben.

Es fehlt offenbar dem Herrn Rec. an einer klaren Anschauung dessen, was Begriff sey, sonst würde er nicht in dieser Weise seine Lanze für das Vorhandenseyn contradictorischer Begriffe brechen. — Als contradictorische Begriffe lassen sich nur die Correlata innerhalb der modalen Kategorieen bezeichnen. Das liegt in der besonderen Eigenthümlichkeit des Momentes der Modalität.

Nach S. 274 kennt der Herr Rec. nicht einen contradictorischen Gegensatz zwischen süß und sauer oder süß und bitter, sondern nur einen contradict. Gegensatz zwischen süß und nichtsüß. Consentio. Aber „nichtsüß" ist nicht ein Begriff neben „süß", sondern nur der Begriff süß selbst negirt. Ebenso würde man nun erwarten können, daß der Herr Rec. auch lebend und nichtlebend, todt und nichttodt für contradictorisch erkläre, keineswegs aber etwa „lebend und todt" zu contradictorischen Gegensätzen stempeln wolle; und dann würde ich ihm auch darin beistimmen können, denn was für sauer und süß recht ist, das ist für todt und lebend billig. Aber was zeigt sich? Nach S. 277 f. pflichtet er Dr. Dühring darin bei, daß „ein Mensch entweder lebt oder todt ist", tertio excluso. Seltsam! Ich habe diesem geschickt gewählten Beispiel Dührings gegenüber darauf hingewiesen, daß noch nicht geborene Menschen auch Menschen sind, und daß diese Menschen weder leben noch todt sind. Mein Herr Rec. aber behauptet S. 278: „Der Begriff: Mensch findet auf noch nicht geborene oder gar noch nicht erzeugte (hier läßt er das den Substanz-Begriff bezeichnende Hauptwort einfach weg — eine eigenthümliche sprachliche Hülfe!) keine An-

wendung; denn diese sind eben, weil sie das noch nicht sind, was man seyn muß, um Mensch zu seyn, noch keine Menschen. Darum müssen sie auch von dem Begriffe: Mensch ausgeschlossen werden. Wenn die Sprache dennoch diesen Ausdruck braucht, so kommt dieses von der Einbildungskraft und ihren in die Zukunft blickenden Vorstellungen her" u. s. w. — Demnach erlaubt Freiherr v. Reichlin seiner Sprache, Worte anzuwenden, während der mit dem Wort verbundene Begriff ausgeschlossen bleibt. Das würde aber wunderliche Sprachen geben, wenn alle Leute solche sprechen wollten. Kein Wunder, daß diese Sprache auch nothgebrungen auf den Lippen meines Herrn Rec. selbst verstummt, sofern er unentbehrliche Hauptworte zu verschweigen sich genöthigt sieht. Allerdings: Wo Begriffe fehlen, da stellt ein Wort zur rechten Zeit sich ein — aber ich denke, jeder Unbefangene sieht ein, daß dieß nicht mein Fall ist, wenn ich noch nicht geborene Menschen eben — „Menschen" nenne. Unter die Worte, mit denen man fehlende Begriffe thörichter Weise zu ersetzen sucht, gehört wahrhaftig das so klare und nicht zu mißdeutende Wort „Mensch" nicht, welches einen der Erfahrung entnommenen Substanz-Begriff und auf alle Fälle nur diesen in sich faßt. Da von Menschen nicht Elephanten, auch nicht Chamäleone geboren werden, sondern wieder Menschen, wie die Erfahrung lehrt, so wird der Begriff „Mensch" in dem fraglichen Falle mit vollständiger Sicherheit und mit gutem Recht verwendet, der Begriff zuerst und zu zweit das den Begriff bezeichnende Wort. Den Begriff „Wesen", nicht aber den Begriff „Mensch" scheint der Herr Rec. verwenden zu wollen: „Sie" (die Einbildungskraft) stellt sich vor, was dieses Wesen wäre, wenn es vorhanden wäre, wenn es geboren, wenn es gezeugt würde, und nennt es im Vorausblicken einen Menschen." Seltsam! Folgerichtig müßte der Herr Rec. einem noch nicht geborenen, noch nicht erzeugten, noch nicht vorhandenen Wesen mit derselben Zuversicht auch den Begriff „Wesen" absprechen, mit welcher er dem noch nicht geborenen u. s. w. Menschen den Begriff „Mensch" abspricht, aber merk-

würdigerweise den Begriff „Wesen“ — es ist sicher ein Begriff — läßt er passiren, um auf den Begriff „Mensch“ seiner Meinung nach um so sicherer Arrest legen zu können. Hier liegt die Haltlosigkeit der Stellung des Herrn Rec. zu dieser Frage offen zu Tage.

Wie verhält es sich denn in der That? Nicht den Substanz-Begriff „Mensch“ haben wir noch nicht geborenen Menschen (die wir von noch nicht geborenen Elephanten und anderen noch nicht geborenen Thieren bestimmt unterscheiden) abzusprechen, sondern vielmehr den modalen Begriff der Existenz; und das spricht nur für, nicht gegen das, was ich in meiner Schrift ausgeführt habe. Menschen sind (copulatives esse) unsere noch nicht geborenen Kinder und Kindeskinder sicher; aber sie sind noch nicht da (nondum existunt). Beides: sunt und existnnt ist assertorisch, aber Prädicat-Begriff ist im ersten Urtheil der Substanzbegriff Mensch, im zweiten der unter den modalen Kategorieen stehende Begriff der Existenz, der metaphysisch in der an sich bloß logischen Assertion sich birgt. Sie existiren noch nicht als Menschen; das wird objectiv behauptet. Sie sind begrifflich Menschen, sie werden Menschen seyn, sobald sie geboren sind; das wird nicht etwa bloß subjectiv, sondern eben so sicher objectiv behauptet. Das Futurum des copulativen esse, auf das man bei genauem Aussprechen kommt (homines erunt), dient dazu zu verhüten, daß man nicht, wie den Substanzbegriff „Mensch“, so auch den modalen Begriff der Existenz für die Gegenwart schon verwende. Das Futurum schlägt, so zu sagen, die Brücke zwischen der bloß logischen und der metaphysischen Wirklichkeit. Die assertorische Urtheilsform ist zunächst bloß logisch, die ihr entsprechende Kategorie der Existenz aber ist metaphysisch.

Die Sphinx existirt nicht und hat, wie gewiß auch mein Herr Rec. annimmt, nie existirt, und doch giebt es den Begriff der Sphinx und nicht bloß ein (leeres) Wort Sphinx. Folgerichtig müßte der Herr Rec. leugnen, daß Begriffe wie: Sphinx, Centaur, Greif, Gnom, Elf, Fee u. dergl. da sind,

weil derartige Wesen nie existirt haben. Und doch sind dieß alles Begriffe, sogut wie: Mensch und Elephant, und nicht der Erfahrung entnommene Begriffe. „Von den wirklichen, vorhandenen Menschen, nicht von den nicht vorhandenen wird der Begriff: Mensch gebildet," schreibt der Herr Rec. S. 278. Consentio; denn es ist ein Erfahrungs-Begriff. Aber Begriff-Bilden und Begriff-Anwenden ist noch zweierlei. Der Begriff Centaur aber ist von nicht vorhandenen Wesen dieser Art, die man bloß vorgestellt hat, gebildet, und ist doch ein wirklicher Begriff, eine notio, der ganz bestimmte notae zukommen.

Ich habe nicht behauptet, daß die Sprache „die Logik verhüllt" (S. 268). Daß aber die nackten logischen Formen von der Sprache öfter verhüllt werden, das ist nicht abzuleugnende Thatsache.

S. 275 hält mir der Herr Rec. vom Standpunkt der „formalen und Kant'schen Logik" aus die Unterscheidung von „subjectiver oder logischer Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit" einerseits und von „objectiver Möglichkeit, W. u. N. des Seyns" andererseits entgegen und beschuldigt mich, daß ich mich nur an die letztere „rein wie Aristoteles" halte. Das könnte Veranlassung zu einem weit sich ausspinnenden Streite geben. Nach S. 263 soll „bei der Modalität immer die Beziehung des Urtheils und insbesondere der Copula nach der subjectiven Gewißheit vorherrschend" seyn. Dagegen sollen sich nach S. 275 „Erfahrungsbegriffe, wie Anschauungen, auf das Seyn oder die Objectivität der Dinge stützen." Hiernach müßte außerhalb des Momentes der Modalität irgendwo in Kant's Kategorieentafel die Kategorie Seyn oder Objectivität" sich finden (denn die Kategorieen sind es ja, mit deren Hülfe Erfahrung zu Stande kommt). Ich frage: wo denn? in welchem Momente? — Nein, nein! das läßt die Kantische Kritik sich durchaus nicht bieten; sie kennt keine Kategorie „Objectivität", sie kennt nur eine Kategorie: Wirklichkeit oder — Seyn (Existenz), und diese findet sich im Moment der Modalität. Allerdings hat Kant (Kr. d. reinen V. 2. Aufl. S. 286) die Grund-

sätze der Modalität nicht für objectiv-, sondern nur für subjectiv-synthetisch erklärt; aber wie er das gemeint hat, und daß sein Ausdruck „subjectiv" besonders dem Grundsatz der Wirklichkeit gegenüber ein wenig — geschickter ist, zeigt seine dortige Ausführung. Nicht zwischen subjectiver und objectiver Wirklichkeit hat man auf dem Boden der Kantischen Kritik zu unterscheiden, sondern zwischen logischer und metaphysischer Assertion (Daseyn oder Zukommen der Begriffe und Existenz der Gegenstände). Irre ich mich nicht, so habe ich darüber bei Krug bestimmte und deutliche Ausführungen gelesen.

Wenn ich von diesem blühenden Baume sage: dieser Baum blüht — so habe ich nach Kant ein assertorisches (und zwar füge ich bei: affirmirtes) Urtheil im Moment der Modalität. Spreche ich damit nur eine subjective Gewißheit aus, oder ist es objective Wirklichkeit, daß der Baum blüht? Freilich solche objective Gewißheit giebt es nur, soweit die Erfahrung in Raum und Zeit reicht; wo unser Urtheilen über wirklich Wahrgenommenes in Raum und Zeit hinausreicht, da bleibt Gewißheit, die vielleicht ein Andrer für nur subjectiv erklärt; so wenn ich sage: Gott ist (existit), und sage das mit voller Gewißheit meiner Ueberzeugung, dann kommt vielleicht Einer und wirft mir vor: nicht objective, nur eine subjective Gewißheit von der Existenz Gottes hast du; und ich kann ihn nicht vom Gegentheil überzeugen. Aber wie ist's? Dieser Atheist selbst leugnet nicht die subjective Existenz oder Wirklichkeit Gottes, sondern seine Existenz im objectiven Sinne; und ich behaupte nicht in einem subjectiven, sondern im objectiven Sinne seine Existenz. Die modale Kategorie „Wirklichkeit" hat mithin auf alle Fälle ein entschieden objectives Gepräge, ihre beiden Nachbarinnen im Moment der Modalität dagegen zeigen sich subjectiv gestaltet, die Möglichkeit immer, die Nothwendigkeit in vielen Fällen. Das ist der wirkliche Sachverhalt, an dem weder Aristoteles noch Kant etwas ändern können.

S. 276 bemüht sich der Herr Rec. zu behaupten, daß überall nur auf dem Boden der Logik, nur durch Analysis ein

tertium ausgeschlossen werden könne; daß das durch Synthesis nicht möglich sey. Die in die Enge getriebene Logik mit ihrer angeblichen Contradiction im Moment der Qualität muß allerdings entweder das behaupten oder sie strekt die Waffen. Da hat denn gleich der Herr Rec. ein aut — aut, das nicht analytisch gegeben, sondern synthetisch gewonnen ist. „Friß, Vogel, oder stirb!" ist auch solch ein synthetisches aut — aut (denn logisch wäre nur: friß oder friß nicht, stirb oder stirb nicht!) — Das Aut — aut, welches ich zu Anfang dieser meiner Erwiderung dem Herrn Rec. zugerufen habe, gehört auch unter diese synthetischen Oppositionen, die mit Contradiction nichts zu thun haben. Auch das: „Aut vincere aut morere," welches der alte Fritz im Munde geführt haben soll, sollte wenigstens solch ein synthetisches Aut — aut excluso tertio seyn. Viele tausend Male werden schon solche synthetische Aut — aut über die Lippen des Herrn Rec. gegangen seyn, aber er hat nicht auf sie geachtet. Wie oft werden in der Geometrie zwei Fälle vorgeführt, die einzig und allein statthaben können, so daß beigefügt werden darf: tertium non datur; dann wird gezeigt, daß der eine der beiden in Wirklichkeit nicht stattfindet; also muß der andere stattfinden. Hat denn der Mathematiker mit Hülfe der Logik die beiden Fälle einander gegenübergestellt? Er würde lächeln, wenn der Philosoph ihm das in die Schuhe schieben wollte; er stellt die Fälle auf Grund der apriorischen Anschauung auf. Es handelt sich nicht um den „contradictorischen Gegensatz, wie ihn die (überlieferte) Logik lehrt" (nach S. 276), sondern es handelt sich darum, was wirklich der contradictorische Gegensatz ist. Ich selbst habe aber an der vom Herrn Rec. citirten Stelle meiner Schrift (S. 105) mich dahin ausgesprochen, daß der gegenseitige Ausschluß zweier Contraria „nicht allgemein im Wesen der Dinge, sondern nur für ein bestimmtes Verhältniß bestimmter Dinge gilt", womit ich der Erfahrung das Recht, für welches der Herr Rec. S. 276 f. kämpfen zu müssen meint, und das ich eben gar nicht leugne, vollständig schon gewahrt zu haben mir bewußt bin.

Nennt der Herr Rec. mein Buch im Ernst „fragmentarisch" und die einzelnen Artikel „hingeworfen" (S. 260), so kann ich nur bedauern, nicht für mein Buch, sondern für den Herrn Rec., daß er den rothen Faden nicht gefunden, der hindurchläuft, und daß er den Fleiß nicht erkannt hat, mit dem es gearbeitet ist, um den Leser bei scheinbar trockenem Stoffe nicht zu ermüden. Schade, daß er nun das schon fragmentarische Buch in längerer Recension auch noch „fragmentarisch" bestreitet, indem er z. B. von meinem Angriff gegen die angebliche Kategorie „Realität" nur den ihm passenden Anhang hervorholt; indem er sich gegen meine Beispiele wendet, aber die von mir beigebrachten, Gleiches lehrenden Beispiele seines und meines Meisters bei Seite liegen läßt; indem er überhaupt immer wieder nur Behauptungen der überlieferten Logik, welche bereits zu kennen ich die Ehre habe, mir in den Weg legt, statt vorurtheilsfrei zu erwägen, was ich als fehlerhaft an diesen hergebrachten logischen Behauptungen nachzuweisen mich bemüht habe.

S. 279 erklärt er die „Strenggläubigen" (und damit können nur die schriftgläubigen Christen im Gegensatz zu den bloßen Namen-Christen gemeint seyn) für „Unverständige". Das paßt ganz zu den Worten des Apostels 1 Cor. 1, 18 ff., und ich nehme dieß Wort aus einem dem Wort vom Kreuz abholden Munde willig hin. Aber die Füße derer, die die Theologie des Herrn Rec. hinaustragen werden, sind vor der Thür. Atheisten werden mit demselben Rechte Ihn einen „Unverständigen" schelten. Da wollen wir uns dann mit einander trösten. — Den Theismus des Herrn Rec. erkenne ich mit Freuden an, aber ein solcher Theismus ist noch kein Christenthum. Zum christlichen Glauben gehört auch der Theismus, aber dieses Glaubens Grundlagen finden sich in dem, was der zweite Artikel des Apostolicums lehrt und bekennt. Wer uns nun weiß machen will, Gott und Mensch ständen mit einander in Contradiction, so daß die Menschwerdung des Sohnes Gottes logisch unmöglich, ja vor der Logik Unsinn sey, der bemüht sich, die

Grundlagen des christlichen Glaubens umzustürzen. Ich aber freue mich zeigen zu können, daß das logische Einbildung und Verkehrtheit ist. Und „warum also jener Eifer gegen Dr. Hanne in Greifswald und gegen den Protestantenverein?“ (S. 280). Daher, weil diese Herren nicht bloß mit ihrer Logik das Christenthum (nicht den Theismus, aber das Christenthum) antasten wollen, sondern weil sie das auch noch mit verkehrter Logik thun, d. h. mit erträumten Hypothesen, die sie für logische Ergebnisse halten.

Hier aber liegt der Ursprung des Eifers, den der Kantianer, mein Herr Rec., gegen mich den Kantianer entwickelt. Es verdrießt ihn, daß vor meinen logischen Darlegungen nicht allein das „kindliche Gemüth“ in seinem Glauben durch Logik unbehelligt bleiben wird, sondern daß auch vor denselben „der Verstand der Verständigen“, auf den sie pochen, schließlich seinen vermeintlichen logischen Grund verliert. Nun Hand auf's Herz! hält der Herr Rec. wirklich die Substanz-Begriffe: Gott und Mensch oder die davon abgeleiteten Qualitätsbegriffe: göttliche und menschliche Natur (welche die Dogmatik zu brauchen pflegt) für contradictorische Gegensätze, wie z. B. Hanne thut? Ich hoffe, sein guter Kantischer Geist wehrt ihm, sie dafür zu halten; warum vermiede er auch sonst, auf diese Behauptungen selbst näher einzugehen und recensirte auch hier so summarisch und fragmentarisch? Rede der dem Wort vom Kreuz abholde Kantianer der Hanneschen Logik nicht um theologisch-liberaler Sympathien willen das Wort! Logik will logisch bedacht seyn. So wenig Elephant und Rose contradictorisch sind, so wenig Gott und Mensch.

Nach S. 280 glaubt man allerdings „Widersprüche in positiven Religionen“. — Nun, welche denn etwa im positiven Christenthum? Christen haben nie geglaubt, daß Gott existire und zugleich auch nicht existire; daß das göttliche Wesen aus drei Personen bestehe und zugleich auch nicht aus drei Personen bestehe; daß Jesus menschliche Natur gehabt und zugleich auch nicht gehabt habe u. dergl. Solche „Widersprüche“ haben Chri-

sten nie geglaubt. Aber die Gegner des Christenthums haben oft für große philosophische Weisheit gehalten, was weder logisch noch metaphysisch begründet war.

Der Schlußsatz der Recension S. 281 ist für mich trotz all meines Bemühens, ihn zu verstehen, unverständlich. Zunächst das Bindewort „da" bringt mich in Verlegenheit, wie ich es fassen soll. Kant ist, trotz des sic! meines Herrn Rec., ein Kind seines rationalistisch verblendeten Zeitalters, nicht der Vater des Rationalismus, wie man ihn fälschlich genannt hat. Seine Kritik der reinen Vernunft aber nimmt auch dem theologischen Rationalismus, wie dem philosophischen, schließlich den Boden unter den Füßen weg, und man kann den theologischen Rationalisten Kant durch den Kritiker der reinen Vernunft gleiches Namens corrigiren und beseitigen. Die „einfachen und klaren Lehren der Logik" haben indeß weder mit dem Rationalismus, noch mit der rationalistischen Verblendung der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts zunächst etwas zu thun. So stehe ich den Schlußworten der Recension rathlos gegenüber.

Ich scheide davon, mich gegen noch unbedeutendere Einwendungen der Recension auszusprechen, wie z. B. gegen die angebliche Verlegenheit, in die ich nach S. 267 f. bei Gelegenheit der Adjectiv-Formen mit Endsilbe „los" gekommen seyn soll. Nachdem ich den hauptsächlichen Angriffen gegenüber mich ehrlich meiner Haut gewehrt habe, spreche ich mein aufrichtiges Bedauern darüber aus, daß ein Philosoph von der Stellung meines Herrn Rec. nicht mit mehr Anerkennung mir gegenübergetreten ist. Verschiedener Standpunkt in Bezug auf theologische Fragen hätte ihn nicht gegen meine ernst gemeinten philosophischen Bemühungen voreinnehmen sollen, dann würde er gefunden haben, wie ich, auf Kant stehend, nur den kritischen Bahnen des großen Meisters folgend, meine Hand an Schäden gelegt habe, die ausgebessert werden müssen. Und hätte er meinen Besserungsvorschlägen nicht überall beistimmen können, so würde er wenigstens meinen guten Willen haben Gerechtigkeit widerfahren lassen. Je weniger aber zu hoffen ist, daß die,

welche sich noch nach Kant nennen, meine Bestrebungen anerkennen, um so mehr halte ich mich mit guter Zuversicht an die von mir in Dankbarkeit geliebte Gestalt des großen Meisters. Kant hat gezeigt, daß man philosophisch den Theismus so wenig widerlegen kann, als seine Richtigkeit demonstriren. Ich zeige, daß man auch die Grundlagen des Christenthums philosophisch nicht aufheben kann, sowenig man philosophisch sie zu demonstriren im Stande ist. Da weiß ich mich als einem echten Jünger des kritischen Meisters.

Der Herr Rec. hat auch nicht das Geringste vorgebracht, was wirklich zur Widerlegung der Darlegungen meiner Schrift diente. Das ist das Ergebniß, mit dem ich schließe.

Antwort des Recensenten.

Herr Pastor Knauer will in seiner Schrift: „Conträr und Contradictorisch nebst convergirenden Lehrstücken, festgestellt" u. s. w. (Halle 1868) die Kant'sche Kategorieentafel mit ziemlicher Schärfe gegen Trendelenburg's und Kuno Fischer's Anstände festhalten und dadurch verbessern, daß er in der Qualität an die Stelle der Realität, Negation und Limitation" „positiv, negativ und limitirt" und in der Modalität für die bekannten Stammbegriffe „Möglich und Unmöglich, Wirklich und Nichtexistirend, Nothwendig und Zufällig" setzt. Er will ferner „den Anforderungen der Kirche gemäß einen philosophischen Neubau auf den unerschütterlichen Fundamenten Kant's begründen". Er bekämpft das seit Aristoteles von aller Logik als allgemein gültig und nothwendig anerkannte Denkgesetz vom ausgeschlossenen Dritten, verwirft die Wirklichkeit der contradictio in adjecto, wendet diese Behauptung auf die Theologie an, wirft Prof. Dr. Hanne in Greifswald vor, daß er die „Grundlagen des Christenthums mit seinen Thesen untergrabe", zieht gleicher Zeit gegen den Rationalismus, den Protestantenverein und Prof. Beyschlag los, und beklagt die „Schwindeleien der

wüsten und wirren Köpfe Schelling's und Hegel's", welchem letztern er zum Vorwurfe macht, daß er „phantasirte, ohne eine Ahnung von den wirklichen Aufgaben der Philosophie oder eine deutliche Vorstellung von den zu ihr führenden Zielen zu haben."

Dabei rechtfertigt er sein Auftreten im Gebiete der Philosophie mit dem Vorgange des h. Augustinus und unter Berufung auf den „Brandenburger Kirchentag".

Ich habe diese Schrift mit möglichster Schonung ihres Herrn Verfassers Bd. 55 S. 259—281 dieser Zeitschrift angezeigt und das Unphilosophische und insbesondere Unlogische derselben nachgewiesen. Ich habe weder Zeit noch Lust die ausführlichen philosophischen und theologischen Excursionen des Hrn. Verf. in der vorstehenden Antikritik desselben im Einzelnen zu besprechen, und überlasse es lediglich der Beurtheilung des Lesers der Knauer'schen Schrift und meiner Recension zu ermessen, wie weit der Herr Verf. der Schrift: „Conträr und Contradictorisch" sich, wie er in seiner Antikritik versichert, im Gebiete der Logik „emporgeschwungen habe" und wie „fest er auf den Schultern Kant's stehe". Eines aber kann und darf ich nicht unberührt lassen, die Absicht nämlich, welche ich bei Abfassung der Recension der genannten Schrift gehabt haben soll, da es mir dabei durchaus nur um die Sache, nicht aber um persönliche Interessen zu thun war. In der vorliegenden Antikritik sagt der Herr Verf., indem er meinen Theismus „mit Freuden anerkennt", mir aber dabei vorwirft, dieser Theismus sey „kein Christenthum" und mich auf den „zweiten Artikel des Apostolicums" verweist: „wer uns weiß machen will, Gott und Mensch ständen mit einander in Contradiction, so daß die Menschwerdung des Sohnes Gottes logisch unmöglich, ja vor der Logik Unsinn sey, der bemüht sich die Grundlagen des christlichen Glaubens umzustürzen." Er sagt dieses mit Beziehung auf Dr. Hanne, welchem er wiederholt vorwirft, daß er „nicht nur das Christenthum antaste, sondern dies auch mit verkehrter Logik thue". Hierin, fährt nun der Herr Verf. weiter fort, „liegt aber der Ursprung des Eifers, den der Kantianer, mein

Herr Rec., gegen mich den Kantianer entwickelt. Es verdrießt ihn, daß vor meinen logischen Darlegungen nicht allein das kindliche Gemüth in seinem Glauben durch die Logik unbehelligt bleiben wird, sondern daß auch vor denselben der Verstand der Verständigen, auf den sie pochen, schließlich seinen vermeintlichen Grund verliert."

Ja der Herr Verf. stellt sogar an mich die Frage: „die Hand auf's Herz! Hält der Herr Rec. wirklich die Substanz-Begriffe: Gott und Mensch, oder die davon abgeleiteten Qualitätsbegriffe.: göttliche und menschliche Natur (welche die Dogmatik zu brauchen pflegt), für contradictorische Gegensätze, wie z. B. Hanne thut? So wenig Elephant und Rose contradictorisch sind, so wenig sind Gott und Mensch contradictorisch." Dabei nennt er mich „einen dem Worte vom Kreuze abholden Kantianer" und wirft mir vor, daß ich der „Hanne'schen Logik" um „theologischer Sympathien" willen das Wort rede.

So lange der Herr Verf. bloß dasjenige wiederholt, was er in seiner Schrift bereits ausführlich genug auseinandersetzt, habe ich nichts auf seine Antikritik zu erwidern, weil meine Recension seines Buches dem Leser zur vergleichenden Beurtheilung vorliegt. Anders aber verhält es sich wenn der Hr. Verf. mir ein „die Hand auf's Herz!" zuruft und hinter meiner Recension sympathische oder antipathische Absichten, welche mich zu ihrer Abfassung bestimmt haben sollen, entdecken will. So lange es, Gottlob! die Anhänger des scholastisch-supranaturalistischen Dogmatismus nicht, wie die römischen Katholiken, zur Unfehlbarkeit eines Papstes in der protestantischen Kirche gebracht haben, dürfen wir getrost die Beurtheilung der Absichten demjenigen überlassen, der Herz und Nieren prüft. In logischen Fragen sollte man eher an den Kopf als an das Herz appelliren.

Ich habe die vorliegende Schrift angezeigt, weil sie mir zur Anzeige zugeschickt wurde, und habe das Tadelnswerthe in derselben lediglich nur deßhalb gerügt, weil ich es für die Pflicht

eines Recensenten halte, das über ein Buch zu sagen, was ihm wahr und richtig erscheint. Mit aller Entschiedenheit aber muß ich die sogenannte Herzensprüfung des Herrn Pastors zurückweisen. Ich habe weder aus Antipathie gegen den Hyperorthodoxismus noch aus Sympathie für Dr. Hanne, den ich nicht kenne, meine Recension geschrieben. Noch mehr aber muß ich die Verdächtigung zurückweisen, als sey ich, ein „dem Worte vom Kreuze abholder Kantianer". So sehr ich Kant verehre, so wenig habe ich von jeher darnach gestrebt in der Philosophie ein Janer d. h. ein buchstabengläubiger Anhänger irgend eines Systemes zu seyn. Das Wort vom Kreuze ist, wie die vielen Glaubensformeln beweisen, von den Theologen von jeher sehr verschieden ausgelegt worden. Nicht das Wort, sondern der von Jesu Lehre ausgehende Geist macht lebendig. Eine solche Gesinnung ist dem Christenthum nicht abhold, das durch die Bannformeln einer mittelalterlichen Scholastik nicht mehr erhalten, noch viel weniger, wie der Herr Verf. will, neu aufgebaut werden kann.

Wenn der Herr Verf. bei seiner Bekämpfung der „Hanne'schen Logik" bemerkt, daß Gott und Mensch ebenso wenig contradictorische Begriffe seyen, als Elephant und Rose, so sind allerdings diese Begriffe als positive nicht contradictorisch, sondern conträr; aber sie schließen sich als solche aus und man kann den einen dem andern nicht ohne Widerspruch beilegen, weil der eine das Wesen des andern aufhebt. Eine solche Beilegung wird in der Logik contradictio in adjecto genannt. Man kann der Rose nicht beilegen, daß sie ein Elephant ist, oder daß sie diejenigen Qualitäten besitzt, welche den Elephanten von ihr wesentlich unterscheiden. Ebenso wenig kann man von Gott sagen, daß er ein Mensch, und vom Menschen, daß er ein Gott sey. Eine solche Behauptung ist gegen das allgemein gültige und nothwendige Denkgesetz des Widerspruchs. E[illegible] würde die Formel wahr machen wollen, welche niemals wa[illegible] seyn kann, weil sie den in ihr liegenden Begriff selbst aufheb[illegible] A = Nicht A, oder klein a, klein b, klein c, klein d u. s. [illegible]

welche das Wesen von groß A, bilden oder zu ihm gehören, = Nicht A. Solche contradictiones in adjecto kommen aber häufig vor. Man sagt dabei nicht: Gott ist Nicht — Gott, der Mensch ist Nicht — Mensch, sondern man legt Gott oder dem Menschen zu Nicht — Gott und Nicht — Mensch wesentlich gehörige Qualitätäten irrthümlich bei.

Die Kritik der reinen Vernunft Kant's soll nach dem Hrn. Verf. „dem theologischen wie dem philosophischen Rationalismus den Boden unter den Füßen hinwegnehmen". Er will den „theologischen Rationalisten Kant" durch Kant's Kritik der reinen Vernunft „corrigiren und beseitigen". Der Herr Verf. behauptet schließlich, „auf den Schultern Kant's stehend, den kritischen Bahnen des großen Meisters folgend, seine Hand an Schäden gelegt zu haben, die ausgebessert werden müssen," und fügt dieser Behauptung die Versicherung bei, daß „der Rec. nicht das Geringste vorgebracht habe, was wirklich zur Widerlegung der betreffenden Schrift diente". Kant weist in seiner Kritik der reinen Vernunft nach, daß synthetische Urtheile a priori nur für die Erfahrungswelt möglich sind, und daß die theologische, kosmologische und psychologische Idee, durch die Kritik der reinen Vernunft nicht demonstrirbar, keine constitutiven sondern nur regulative Prinzipien für unser Erkennen bilden. Er hat damit gewiß nicht zum Neubau des Herrn Verf. beigetragen, noch viel weniger dem „theologischen oder philosophischen Rationalismus den Boden unter den Füßen weggenommen". Ist doch gerade durch die Kritik der reinen Vernunft die Grenze zwischen dem sich auf die Erfahrungswelt beziehenden Wissen und dem der übsinnlichen Welt angehörigen Glauben gezogen. Dieser Glaube aber hat für Kant nicht als dogmatischer Formalismus, sondern lediglich durch die ethische Grundlage der Religion eine höhere und bleibende Bedeutung. Seine Kritik der praktischen Vernunft und seine Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft sind keine Abirrungen, sondern Ergänzungen und Vollendungen des in der Kritik der reinen Vernunft Angedeuteten. Der wahre

Rationalismus erhielt in der religiösen Weltanschauung gerade durch ihn seine dauernde Grundlage. Die Epigonen haben, alle auf Kant's Schultern stehen wollend, diametral entgegengesetzte Resultate gewonnen. Der Herr Verf. will sogar den Rationalisten Kant durch den Kritiker Kant „korrigiren und beseitigen".

Unwillkürlich fällt uns bei vielen unter denjenigen, welche „auf Kant's Schultern stehend und seinen kritischen Bahnen folgend" den Meister korrigiren oder gar seinen Rationalismus, dessen Gegensatz doch nur im Irrationalismus liegen kann, beseitigen wollen, das Schiller'sche Distichon ein:

Wie doch ein einziger Reicher so viele Bettler in Nahrung setzt!
Wenn die Könige bau'n, haben die Kärrner zu thun. —

v. Reichlin-Meldegg.

Berichtigung.

Herrn Professor v. Reichlin-Meldegg muß ich jedenfalls dankbar seyn, daß er meine „Logik" überhaupt ausführlich besprochen hat. Auch beabsichtige ich keine Gegenkritik, obwohl des Stoffes sich mir genug böte, da die meisten Einwände des geehrten Recensenten auf Mißverständniß meines Textes hinauslaufen dürften. Aber ein paar thatsächliche Berichtigungen von Wichtigkeit ersten Ranges, zum Theil durch Druckfehler veranlaßt, seyen mir verstattet.

S. 51 giebt der Satz das Gegentheil meiner Ansicht als die meinige an: „Die Schrift sucht die Identität des Begriffs der Möglichkeit mit dem des Seynkönnens festzuhalten und dadurch einerseits „die Möglichkeit wieder einem Wirklichen unterzuordnen", andrerseits die Ueberführung der Möglichkeit oder des Seynkönnens zum Wirklichen als dem philosophirenden Geiste zugänglich darzustellen." Der Satz meiner Vorrede, welcher hierdurch reproducirt werden soll, lautet vielmehr (S. VII): — „sucht gegenwärtige Schrift dadurch zu vermitteln, daß sie — — einerseits die Möglichkeit wieder einem Wirk-

lichen unterzuordnen, andrerseits sie der Ueberführung zum Wirklichen unzugänglich zu machen vermeidet." Vielleicht hat auch hier ein Druckfehler die Schuld.

S. 51 weiter unten ist zu lesen statt „Weiße's formal-logischen Eintheilungen": Weiße's Verwendung der formal-logischen Eintheilungen (nach Vorrede S. VIII).

S. 69 Zeile 1 v. o. lies: „Dreiheit" für „Freiheit".

S. 69 weiter unten ist die Frage an mich gerichtet: „Wie sollen aber diese unterschiedenen Momente (der göttlichen Trinität) zu Personen gemacht werden?" Diese Frage hat ihre Addresse verfehlt. Ich leugne die Dreipersönlichkeit Gottes auf's Entschiedenste, und wenn vielleicht die Deutung der der Trinität zu Grunde liegenden Wahrheit in meiner Logik hierüber nicht die ausdrücklichsten Versicherungen enthalten sollte, so kann sich dies nur daher erklären, daß seit Leibniz die Deutungen der Philosophen bei diesem Gegenstande fast durchgängig nur Momente Einer Person als Kern beibehielten, die Dreipersönlichkeit aber als Schale wegwarfen; ich hielt dies bei meiner Deutung für selbstverständlich und genugsam hervorleuchtend.

R. Seydel.

Ein antikritisches Wort an Herrn Dr. J. Bergmann in Berlin.

Geehrter Herr Doctor

In diesen Tagen kam mir zu Gesicht das Juni-Heft 1870 der von Ihnen herausgegebenen „Philosophischen Monatshefte", und ich fand darin eine kurze Besprechung meiner kleinen Schrift „Kant's Lehre von Raum und Zeit; Kuno Fischer und Adolf Trendelenburg". Diese Ihre Besprechung veranlaßt und nöthigt mich zu folgenden Bemerkungen.

Als eine wirkliche Beurtheilung und vollständige Recension habe ich natürlich Ihre dortigen Worte nicht anzusehen, sondern sie sind nur eine kurze Anzeige meiner Schrift, die sich darauf beschränkt, einige wenige Punkte herauszugreifen und wirklich

zu besprechen, während dem bei weitem größeren Theile meiner Auseinandersetzungen nur die Ehre zu Theil wird, daß die Ueberschriften der einzelnen Abschnitte angegeben werden.

Ich kann mir das recht wohl erklären. Einmal nämlich hat mein Schriftchen offenbar nur darum Interesse für Sie, weil es sich gleichfalls auf den Streit zwischen Trendelenburg und Kuno Fischer bezieht, der schon anderweitig in den Philosophischen Monatsheften besprochen und beurtheilt wurde. Zum Andern aber haben Sie sich durch genauere Ansicht einiger Punkte in meiner Abhandlung überzeugt, daß ich ebenso unglücklich gewesen bin in der logischen wie in der sachlichen Bestreitung — so nämlich unterscheiden Sie — der verschiedenen Aeußerungen Trendelenburg's. Sie glauben, das dargethan zu haben, und meinen darum, es sey nicht nöthig, weiter auf den Inhalt meiner Schrift einzugehen; sie sey durch Ihre Bemerkung „genügend charakterisirt". Der Charakter aber, den Sie ihr beilegen, ist der, daß sie eine unglückliche und verfehlte sey.

Sie haben Recht insofern, als es für mein Schriftchen ein Unglück gewesen ist, von Ihnen durchaus irrig aufgefaßt, übel behandelt und falsch charakterisirt zu werden. Und es bleibt mir in diesem schweren Mißgeschick nur übrig, gegen Ihre Charakterisirung zu protestiren. Ich will das aber gründlich thun, indem ich Ihnen Ihr Unrecht nachweise.

Gleich von Anfang an bezeichnen Sie meine Schrift nur als eine solche, die hinsichtlich der Streitschriften Trendelenburg's und Kuno Fischer's fast durchgängig dem Letztern beistimme, während ein anderer Berichterstatter sich in gleicher Weise auf Trendelenburg's Seite gestellt hatte. Nun mußten Sie aber aus meiner Einleitung wissen und an dem wirklichen Inhalt der ganzen Schrift zu der Einsicht gekommen seyn, daß die Streitschriften Trendelenburg's und Fischer's nur die äußere Veranlassung zu meiner Arbeit gewesen seyen, daß ich diesen besonderen Streit nur in einem einzelnen Abschnitt kurz beleuchtet habe, und daß es mir eigentlich nur darum zu thun gewesen

sey, die Lehre Kant's von Raum und Zeit zu vertheidigen wider die Bestreitung und Verwerfung derselben durch Trendelenburg.

Sie loben „den Ton" in in der Einleitung und dem Schluß meiner Schrift. Ich sehe, was Sie darunter verstehen, wenn Sie sagen: „daß aber zwischen Einleitung und Schluß von dieser Bescheidenheit und Objectivität keine Spur mehr zu finden sey;" ja, Sie beschuldigen mich einer „sehr starken Voreingenommenheit" gegen Trendelenburg, eines unverkennbaren Strebens, ihm „um jeden Preis etwas am Zeuge zu flicken." Darauf muß ich Ihnen zuerst bemerken, daß ich Ihre lobende Erwähnung sehr wenig verdient zu haben mir bewußt bin. Denn meine „Bescheidenheit und Objektivität" besteht allein darin, daß ich Trendelenburg und Kuno Fischer in meiner Einleitung „gelehrte und hochgestellte Männer" nenne, und dem Ersteren im Schlußwort danke, daß er mir Veranlassung gegeben hat, wieder einmal tiefer und angelegentlicher mich mit Kant zu beschäftigen. In jener Bezeichnung habe ich gar nicht die Absicht gehabt, mich im jugendlichen Gewande absonderlicher Bescheidenheit hinzustellen, und mit der anderen habe ich doch eigentlich mehr Kant gedankt für den geistigen Genuß, den mir das erneute Studium seiner Kritik der Vernunft gewährt hat. Daß ich es nun an jener „Bescheidenheit" zwischen Einleitung und Schluß habe fehlen lassen, können Sie mir nicht nachweisen, denn nirgends habe ich die hohe Stellung und Gelehrsamkeit jener beiden Männer geleugnet, und wenn ich auch nachgewiesen zu haben glaube, daß Trendelenburg's Art zu philosophiren und seine Logik zu verwerfen ist, und daß er Kant's Lehre durchaus nicht verstanden hat: so habe ich ihm damit doch das Lob der „Gelehrsamkeit" nicht wieder entrissen. Und wenn Sie im ganzen eigentlichen Inhalte meiner Schrift keine Spur von „Objectivität" gefunden zu haben vorgeben: so muß ich Sie doch ersuchen, mir auch nur irgend eine Stelle vorzuführen, in der ich nicht objectiv die Sache, nämlich Kant's Lehre und ihre Bestreitung durch Trendelenburg, in's Auge ge-

faßt, besprochen und beurtheilt habe. Freilich bezüchtigen Sie mich einer „sehr starken Voreingenommenheit“ gegen Trendelenburg und „eines unverkennbaren Strebens, ihm etwas am Zeuge zu flicken.“ Aber diese Beschuldigung haben Sie ohne allen Grund ausgesprochen. Ich habe gar nicht die Ehre, den Herrn Prof. Trendelenburg persönlich zu kennen, und sein persönlicher Zank wider Kuno Fischer hat für mich kein anderes Interesse, als daraus zu erkennen, daß zwei „gelehrte und hochgestellte“ Männer so ganz entgegengesetzter Meinung über Kant's Lehre seyn können; was sie sonst wider einander haben, kümmert mich wenig. Eine „persönliche Voreingenommenheit“ wider Trendelenburg von meiner Seite ist deßhalb eine völlig grundlose und ungerechtfertigte Muthmaßung, und, daß ich darnach gestrebt habe, ihm um jeden Preis etwas am Zeuge zu flicken, ist eine etwas platt ausgesprochene Verdächtigung. Freilich, als ich schrieb, war ich wider Trendelenburg voreingenommen, aber, verstehen Sie wohl, nicht „persönlich“, sondern diese Voreingenommenheit war die durch das Studium der „Logischen Untersuchungen“ gewonnene klare Ueberzeugung, daß es mit der Logik Trendelenburg's gar übel stehe. So habe ich denn darnach gestrebt, nicht, „ihm etwas am Zeuge zu flicken“, sondern vielmehr seine logischen Blößen aufzudecken und nachzuweisen.

Sie gehen sodann auf einige Stellen meiner Schrift näher ein, um, wie Sie sagen, zu zeigen, von welcher Art die Argumentationen seyen, die jenes gehässige Streben zu Tage gefördert habe. Damit wären wir denn wirklich bei der Sache.

Sie beleuchten zuerst den ersten Abschnitt meiner Abhandlung, in welcher ich mich bemühte, „die Frage“ klar hinzustellen, d. h. den eigentlichen Streitpunkt zwischen Trendelenburg und Kant sowohl wie Kuno Fischer, da dieser die betreffende Lehre Kant's vertritt. Ich zeigte zunächst, daß Trendelenburg Unrecht habe, wenn er behauptet: „Raum und Zeit sind nach Kant's Sprache subjektiv, nicht objektiv, nur subjektiv.“ Ich behauptete, daß Kant nirgends so kahl und ohne weitere Erklärung des Begriffs Raum und Zeit „subjektiv“ nenne, ja,

ich führte die Belegstellen an, in denen Kant den subjektiven Formen Raum und Zeit ausdrücklich auch eine objektive Geltung zuspreche. Ich zog daraus die Folgerung, daß Trendelenburg Unrecht habe, zu behaupten: Raum und Zeit haben nach Kant „mit den Dingen nichts zu thun.“

Was sagen Sie dazu? Ich bin so glücklich von Ihnen zu hören, ich hätte „mit Recht“ getadelt. Nun, so hätten wir ja hier eine Argumentation, der Sie zustimmen, und mit nichten eine solche, deren Verwerflichkeit Zeugniß gebe von der Gehässigkeit meines Strebens wider Trendelenburg.

Aber Sie tadeln, daß meine Nachweisungen nicht „kurz“ gewesen seyen, daß mein Verfahren darin bestehe, zuerst auf 14 Seiten die vermeintliche Unwissenheit Trendelenburg's über Kant's Lehre der empirischen Objektivität von Raum und Zeit, wie Sie sagen, „auszubeuten“, und dann die Vermuthung auszusprechen, daß Trendelenburg von Objektivität im Sinne von transscendentaler Realität rede. „Ohne daß der Tadel, Trendelenburg habe Kant's Lehre von der empirischen Objektivität nicht gekannt oder mißverstanden, zurückgenommen wird, wird nun der weitere hinzugefügt, er habe die Lehre des transscendentalen Idealismus mißverstanden.“ So sagen Sie S. 275.

Da meine ich doch, wenn ich, wie Sie sagen, in meinem Tadel gegen Trendelenburg Recht habe, und mich nur nicht beschränkte, ihn „kurz“ auszusprechen und meinen Beweis „kurz“ zu führen: so konnte dies unmöglich für Sie ein Grund seyn, nur darum nicht diesem Theil meiner Arbeit zuzustimmen. Meine größere Ausführlichkeit und Genauigkeit konnte kein Tadel seyn, zumal hier nicht, wo es darauf ankam, einem „gelehrten“ Manne nachzuweisen, daß er über Kant's Lehren falsch berichte, und daß seine Bestreitung derselben nur in einer irrigen Auffassung begründet sey. Ich zeigte deßhalb zuerst, daß Kant Raum und Zeit nicht so bezeichne, wie Trendelenburg vorgebe. Mit diesem äußeren Nachweis wollte ich mich aber nicht begnügen, sondern darthun, woher der offenbare Irrthum Trendelen-

burg's komme; und nun zeigte ich, daß, wenn Kant von empirischer Realität oder Objektivität rede, diese für Trendelenburg gar keine Objektivität sey, und wenn dieser von „Dingen" spreche, so meine er stets nur die „Dinge an sich", nicht aber wie Kant die empirischen Objekte, die Erscheinungen. Also folgerte ich, der Grund der Bestreitung Kant's durch Trendelenburg liegt nicht bloß in der Ungenauigkeit und Unklarheit seiner Auffassung der Lehre Kant's über Raum und Zeit, sondern vielmehr in der Unfähigkeit Trendelenburg's, die Lehre des transscendentalen Idealismus recht zu verstehen. Und das führte mich denn weiter. Also, was ich im ersten Abschnitt besprechen wollte, „die Frage" erschien mir als eine von Trendelenburg in seinen Abhandlungen ganz falsch gestellte; es komme hier eigentlich nicht in Frage das „subjektiv und objektiv", sondern vielmehr „das Ding an sich und Erscheinung." Denn weil Trendelenburg diese Unterscheidung Kant's nicht richtig versteht und darum verwirft, konnte er behaupten, daß nach Kant die Formen Raum und Zeit nichts „mit den Dingen zu thun haben". Nun sagen Sie selbst S. 274: Trendelenburg verstehe unter Objektivität die Geltung von Raum und Zeit für „die Dinge an sich", und nennen selbst seine Ausdrucksweise eine „unglückliche". Was habe ich denn nun sonst gethan, als klar nachgewiesen, daß Trendelenburg nicht bloß in seiner Ausdrucksweise unglücklich sey, sondern bei weitem mehr in seiner Auffassung und seinem Verständniß der Hauptlehre Kant's? S. 14 sage ich, daß Trendelenburg's Fehler in der Verwechselung verschiedener Bedeutungen der Begriffe „subjektiv und objektiv" seinen Grund habe; ich werfe ihm eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* vor. Nun sagen Sie wieder selbst S. 274: „Trendelenburg aber versteht unter Subjektiv ein Glied e i n e s und unter Objektiv ein Glied eines andern Gegensatzes, und zwar, wie es scheint, ohne sich dessen klar bewußt zu werden." Nun, das ist es ja eben, was ich Trend. vorwerfe. Und das wäre keine Sünde wider die Logik? Aber, wie konnten Sie doch, geehrter Herr Dr., so etwas Trendelenburg „am Zeuge flicken!"

Ich gehe weiter. Trend. hatte behauptet, in Kant's Beweis von der ausschließenden Subjektivität des Raumes und der Zeit sey eine Lücke, denn Kant habe ein mögliches drittes Glied der Disjunktion nicht beachtet, nämlich daß Zeit und Raum zwar nicht ausschließend subjektiv oder ausschließend objektiv seyn können, aber doch subjektiv und objektiv zugleich. Diese Behauptung habe ich einen logischen Fehler genannt. Denn ich zeigte, dieses angebliche dritte Glied der Disjunktion sey logisch unmöglich, und eben darum konnte Kant nicht darauf Rücksicht nehmen. Sie entgegnen: ich hätte Recht, wenn Trend. die Disjunktion so ausgesprochen hätte: Raum und Zeit sind entweder subjektiv oder objektiv oder subjektiv und objektiv zugleich; Trend. aber habe gesagt: Raum und Zeit sind entweder bloß subjektiv oder bloß objektiv oder subjektiv und objektiv zugleich, und er habe sich Kant gegenüber für das Dritte entschieden. Und offenbar mit einem etwas spöttischen Seitenblick auf mein logisches Wagniß setzen Sie hinzu: „das Mittel aber, diese Behauptung auf rein logischem Wege zu widerlegen, soll noch gefunden werden." Sie haben es also in meiner logischen Auseinandersetzung noch nicht gefunden. So muß ich mich, Ihnen wenigstens, noch deutlicher machen. Ich behaupte: Jenes „bloß" oder „ausschließend" sey eine bloße Ausflucht, und verbessere die unlogische Aeußerung Trendelenburg's durchaus nicht. Denn ich könnte schon im Allgemeinen sagen: Lege ich einem Subjekt ein Prädikat bei, so geht es doch nicht an, daß ich es ungewiß lasse, ob ich dies so ganz und ausschließend meine oder nicht. Denn, wenn nicht, so darf ich das Prädikat gar nicht als solches den Subjekt beilegen. Sage ich: dieser Baum ist grün, so behaupte ich, dieses Prädikat komme dem Baum wirklich und ganz zu. So nennt Trendelenburg Raum und Zeit mit Kant subjektiv, er kann ihnen dieses Prädikat also nicht wieder zum Theil entziehen. Doch hier liegt wieder die auch schon von Ihnen gerügte Unklarheit Trendelenburg's zu Grunde, daß er mit den Begriffen „subjektiv und objektiv" einen verschiedenen Sinn verbindet, und sie dann

doch als gleichbedeutend behandelt. Aber, selbst das „bloß" und „ausschließend" angenommen, ist Trendelenburg's Disjunction doch zu verwerfen. Freilich hätten Sie auf andere Weise dieselbe in Schutz zu nehmen versuchen können, indem Sie mich an die subkonträre Entgegensetzung in einem disjunctiven Urtheile erinnerten, z. B. dieser Tisch ist entweder weiß oder schwarz oder theils weiß, theils schwarz. Aber dies wäre doch nur eine scheinbare Rettung des unlogischen Raisonnements Trendelenburg's. Wie? Hat er gemeint, Raum und Zeit seyen theils subjektiv, theils objektiv? Nein. Denn dann hätte er sich entscheiden müssen, ob er vielleicht die Zeit oder den Raum allein subjektiv und das Andere objektiv nenne, oder umgekehrt. Aber Trend. behandelt wie Kant Zeit und Raum als gleichartige Formen. Das „theils, theils" paßt also nicht. Nun könnten Sie noch erwidern: er sagt auch nicht so, sondern er sagt „zugleich". Das ist ja gerade der Fehler. Er denkt: Raum und Zeit sind in Einem Sinne subjektiv und zugleich in einem andern Sinne objektiv; er hat also in seiner Disjunktion nicht denselben Eintheilungsgrund, wie es doch seyn müßte, sondern zwei verschiedene. Trend. sagt selbst: „Das Subjektive und Objektive bezeichnet nur Beziehungen, welche sich vereinigen können, nur den Ursprung und die dadurch bedingte Geltung." Also, nur, nur den Ursprung, das ist die einzige Beziehung, die hier in Frage kommt, und nicht verschiedene. Handelt es sich also nur um den Ursprung einer Erkenntniß, so sage ich: die Disjunction „entweder subjektiv oder objektiv" ist vollständig, und ein drittes Glied anzunehmen, ist sinnlos. Eine Erkenntniß ist ihrem Ursprunge nach entweder subjektiv, d. h. ihr Ursprung liegt in mir, dem Subjekte, in meiner Vernunft, oder sie ist objektiv, d. h. ihr Ursprung liegt außer mir, in dem Objekte, in der Erfahrung. Wo in aller Welt sollte denn der Ursprung seyn, wenn nicht in mir und nicht außer mir? Hier paßt weder das „theils, theils": denn die Erkenntnisse von Raum und Zeit sind durchaus gleichartig, noch das „zugleich": denn wenn eine Erkenntniß wirklich

in mir ihren Ursprung hat, so kann ich nicht zugleich behaupten, sie habe ihren Ursprung auch nicht in mir, sondern außer mir. Ganz unglücklich ist das Beispiel, das Trend. anführt. Er sagt: „Das disjunktive Urtheil ist daher unvollständig, wenn man sagt, ein Begriff, z. B. der Begriff eines Dreiecks, sey entweder subjektiv oder objektiv, vielmehr fehlt dabei das dritte Glied, oder zugleich subjektiv und objektiv." Das klingt so allgemein, als hielte Trend. dies für die einzige Form jedes disjunktiven Urtheils, und als wüßte er von einer vollständigen, doch nur zweitheiligen Disjunktion nichts. Doch ich bleibe bei seinem Beispiel. Unmittelbar vorher sagt er, das „subjektiv und objektiv" bezeichne nur den Ursprung. Also unterscheidet er, daß der Begriff Dreieck entweder ein subjektiver sey, der seinen Ursprung in mir, dem Subjekt, habe, oder ein objektiver, der seinen Ursprung habe außer mir, in den Objekten meiner Erfahrung. Auch der Begriff „Dreieck" kann seinen Ursprung nur dort oder hier haben; ein drittes Glied ist nicht möglich; er kann nicht nach Trend. hinsichtlich seines Ursprungs subjektiv und objektiv zugleich seyn. Ist er ein subjektiver, so kann er unmöglich zugleich ein objektiver seyn; entspringt er aber aus den Objekten, so kann er nicht zugleich seinen Ursprung in meiner Vernunft haben. Hier zeigt sich, daß Trend. den Sinn, den Kant mit dem Subjektiv und Objektiv verbindet, nicht versteht. Trend. denkt bei dem Subjektiv nur an das a priori. Ganz recht; aber wie? Kant unterscheidet nicht Begriffe a priori und a posteriori, nicht subjektive und objektive Begriffe, sondern Erkenntnisse a priori und a posteriori (s. Einl. der Kr. der reinen Vern.); jene sind die rein vernünftigen, diese die empirischen. Das Beispiel Trendelenburg's vom Begriff „Dreieck" paßt ferner auch deßhalb nicht, weil hier von der Bezeichnung von Zeit und Raum die Rede war; Kant aber zeigt, daß Zeit und Raum gar keine Begriffe, sondern vielmehr rein anschauliche Formen sind. — Genug, es ist nicht anders; die angebliche Lücke in Kant's Beweis ist eine unlogische Fiktion Trendelenburg's, und nichts weiter.

Sie gehen weiter zu meiner, wie Sie sich ausdrücken, sachlichen Widerlegung der Ansicht Trendelenburg's. Im Vorigen hatte ich die Behauptung Trendelenburg's von einer Lücke in Kant's Beweis von Seiten der Logik betrachtet, und gezeigt, daß es eine unlogische Forderung sey, zu einer Disjunktion, welche zweitheilig durchaus vollständig sey, noch ein drittes Glied zu verlangen, das in Verbindung jener beiden sich gegenseitig ausschließender Glieder bestehe. Ich zeigte dann, wo der Fehler Trendelenburg's seinen Ursprung habe, nämlich darin, daß er Kant's empirische Realität nicht verstehe und nicht seine Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich. Es ist also nicht eigentlich dasselbe, nur aus einem anderen Gesichtspunkte betrachtet, sondern eine ganz andere Sache, die ich nun in's Auge fasse. Die Erscheinung gilt Trendelenburg offenbar gar nicht als Object, sie ist ihm bloßer Schein. Nun aber hat Kant gezeigt, daß eben die Apriorität von Raum und Zeit der Grund sey, daß die Objekte, die in diesen Formen uns entgegentreten und entgegentreten müssen, nur Erscheinungen, und nicht die Dinge an sich seyen. Für diese seine Lehre des transscend. Idealismus hat Kant einen direkten und einen indirekten Beweis. Beide bestreitet und verwirft Trendelenburg. Was nun den ersteren betrifft, so meint Kant, *ihn* in seiner transscendentalen Aesthetik geliefert zu haben. Ich stellte den Zusammenhang seiner Gedanken dar. Trend. sieht denselben nicht ein, citirt eine besondere Stelle, die er als die Hauptstelle des Beweises Kant's betrachtet, und bestreitet deren Richtigkeit. Gut, ich folgte ihm und zeigte, daß Trendelenburg's Kritik dieses Satzes grundfalsch sey. Sie nun sagen von meinem Beweis wider Trend.: „Daß aber dieses Argument die Trendelenburg'sche Behauptung nicht widerlegt, liegt auf der Hand." So? Und Ihr Grund? „Denn Trend. lehrt nicht, daß wir Raum und Zeit als Bestimmungen der Dinge an sich anschauten, sondern nur, daß sie solches seyen." Aber Trend. sagt ja ausdrücklich, wie ich angegeben habe: „Nichts hindert daher, daß Raum und Zeit als solche Bedingungen

von dem Daseyn der Dinge, welchen sie, weil sie sich ihnen einbildeten, zukommen, a priori **können angeschaut werden**" (Histor. Beitr. S. 230). Was liegt also auf der Hand? Daß Sie vielmehr die Ausführungen Trendelenburg's nicht genau genug angesehen haben und von ihm sagen, daß er etwas **nicht** lehre, was er doch mit ganz bestimmten Worten ausgesprochen hat. Es könnte sich Ihnen hier eine kleine Hinterthür zeigen, welche ich Ihnen aber lieber gleich, ehe Sie dieselbe entdecken, verschließen will. Sie könnten sagen: Trend. spreche von „Bedingungen", ich aber von „Bestimmungen", und darum widerlege ich ihn nicht. Halt! S. 24 sage ich: „Kant unterscheidet Bestimmungen der Dinge an sich und Bestimmungen der Dinge durch die Bedingungen unserer Anschauung." Daß dem so ist, können Sie aus der von Trend. hervorgehobenen Stelle Kant's ersehen. Deßhalb aber ändert diese zweifache Bezeichnung an der Sache selbst nichts; denn an beiden Stellen ist von „Bestimmungen" die Rede. Ja, Sie selbst sagen an der vorhin angegebenen Stelle, Trend. lehre, Raum und Zeit seyen Bestimmungen der Dinge an sich. Nach Kant geben Raum und Zeit Bestimmungen der Dinge a priori, denn sie sind die Bedingungen ihrer Anschauung. Nur in den Formen R. u. Z. treten mir die Dinge entgegen; diese Formen aber haben ihren Ursprung in meiner Vernunft; diese **bestimmt** also a priori den Dingen, in welcher Weise sie von mir erkannt werden müssen. Es hilft nichts: Kant und ich haben Recht, Trend. und Sie haben Unrecht. **Das** liegt, meine ich, auf der Hand. Auch über das ganz Verkehrte des Beispiels, das Trend. angiebt zur Vertheidigung seiner Behauptung, des Beispiels vom Eisen und Schwert, das auch Sie vorführen, habe ich S. 25 mich klar und hinlänglich ausgesprochen, und Ihre Worte darüber verbessern darin nichts. Zu meinem Satz S. 23: „Kant geht offenbar davon aus — — als über ein Nichts" bemerken Sie: „Ganz richtig". Nun? Wenn das ganz richtig ist, dann hätte Trend. nicht Unrecht? Wahrlich, nein, sagen Sie, indem Sie bemerken: „aber die

Behauptung, daß R. u. Z. objektiv seyen, involvirt nicht diejenige, daß sie unmittelbar als objektiv, als Bestimmungen der Dinge an sich erkannt werden. Die Gewißheit kann vielmehr nach Trend. nur durch die Wissenschaft gegeben werden." In dieser Bemerkung liegt dasselbe Mißverständniß wie bei Trend. Auch Kant behauptet, daß R. u. Z. Formen der wirklichen Objekte seyen, also in diesem Sinne objektiv, wie Kant an einer Stelle, die Sie selbst S. 274 anführen, den Raum einmal so bezeichnet, als eine Vorstellung, die a priori objektiv heißen könnte. Aber Kant meint hier natürlich mit dem Aeußeren, dem Objekte, das Objekt im Raum, also das empirische Objekt, das nach ihm Erscheinung ist. Trend. dagegen denkt unter objektiv immer Bestimmung, Eigenschaft des Dinges an sich. Erinnern Sie sich der Stelle aus Kant's Prolegomenen, die ich S. 62 angeführt habe, so werden sie erkennen, daß Kant lehrt: nur darum, weil die Objekte der Erfahrung nicht die Dinge an sich, sondern nur ihre Erscheinungen sind, ist überhaupt der Unterschied zwischen Sinnesanschauung und reiner Anschauung oder Anschauung a priori möglich. Denn erkennten wir die Dinge an sich, so wäre alle unsere Anschauung empirisch d. h. a posteriori, nachdem uns der Gegenstand gegeben ist. Wären R. u. Z. Formen der Dinge an sich: so würden sie nur mit den Gegenständen selbst angeschaut werden, und es wäre unbegreiflich, wie wir sie anschauen könnten als nothwendige Formen, die wir jedem möglichen Gegenstande der Erfahrung vorschreiben, ehe er uns selber gegeben ist. Die Gewißheit der Objektivität von R. u. Z., nämlich der empirischen, giebt nicht erst die Wissenschaft, wie Sie dies die Ansicht Trendelenburg's nennen, sondern unmittelbar jede Sinnesanschauung; denn auch der Ungebildete, Unwissenschaftliche erkennt die Dinge in Raum und Zeit, und ist ihrer objektiven Wirklichkeit ebenso unmittelbar gewiß wie der Philosoph. Die Wissenschaft bringt uns nur zum Bewußtseyn, wie in der Natur unserer erkennenden Vernunft jene Nothwendigkeit begründet sey.

Endlich auch meine Nachweisungen der Grundlosigkeit der

Einwürfe Trendelenburg's wider den sogenannten indirekten Beweis Kant's für den transscend. Idealismus finden bei Ihnen kein Glück. Zu meiner Aeußerung, daß ich nicht begreife, wie Jemand die Antinomieen überhaupt, Thesen und Antithesen mit einander verleugnen könne, — bemerken Sie: „Aber nicht um die Thesen und Antithesen handelt es sich, sondern um die Beweise für beide." Sie haben insoweit Recht, als Trend. die Beweisführung Kant's angreift, wie ich denn Schritt für Schritt sogleich gezeigt habe, Trendelenburg's Kritik sey durchaus ohne Sinn und Werth, und Kant's Beweise seyen richtig. Allein, worauf will Trend. hinaus? Will er nur die logische Unrichtigkeit der Beweise Kant's darthun und eine bessere Begründung der Thesen und Antithesen selber liefern? Will er also nur die Beweise umstürzen, die Antinomieen aber in ihrer Wahrheit bestehen lassen? Bewahre! Er will darthun, sagt er Histor. Beitr. S. 233: 1) die behandelten Antinomieen sind keine Antinomieen; 2) wenn sie es wären, so wären sie nicht dadurch gelöst, daß R. u. Z. nur subjektiver Art sind." Also Trend. will die ganze Antinomieenlehre Kant's umwerfen, die Antinomieen mit ihrer Lösung, d. i. die ganze Lehre des transscend. Idealismus. Und wenn Jemand zwar den Inhalt der Antinomieen anerkennen, aber nur den Widerspruch in ihnen nicht einsehen wollte, also z. B. sagte: in den beiden Sätzen: „die Welt hat einen Anfang in der Zeit" und „die Welt hat keinen Anfang in der Zeit", darin sey kein Widerspruch, das sey keine Antinomiee: so müßte man an seinem gesunden Menschenverstande zweifeln; denn er würde ebenso wenig fähig seyn, den Widerspruch zu erkennen in den Sätzen „dieser Baum ist grün" und „dieser Baum ist nicht grün". Nein, Trend. will die Antinomieen selbst als in unserer Vernunft vorhandene Widersprüche nicht anerkennen, und will die Lösung derselben durch Kant's transscend. Idealismus nicht gelten lassen, selbst wenn diese Antinomieen, so wie Kant sie darstellt, in unserer Vernunft vorhanden wären.

Sie beleuchten dann eine besondere Stelle in meiner Kritik

der Einwendungen Trendelenburg's gegen die Antithesis in der ersten Antinomie bei Kant. Um Kant's Beweis zu entkräften, hatte Trend. sich darauf berufen, daß es eine Ansicht gebe, z. B. die des Plato, nach welcher die Zeit zur entstandenen Welt gehöre, und ebenso eine Ansicht vom Raum als einem Theil der entstandenen Welt. Für solche Ansicht verliere Kant's Beweis seine Kraft. Darauf entgegnete ich: Wer eine so irrige Ansicht von Z. u. R. habe, sey er wer er wolle, müsse sich erst von Kant belehren lassen, daß Z. u. R. nicht wirkliche Gegenstände in der Welt, nicht Theile der Welt seyen, sondern nur, wie Kant sagt, „Formen unsrer Sinnlichkeit.“ Dagegen bemerken Sie: „Nach Herrn G. setzt also der indirecte Beweis für die Phänomenalität der Zeit diese Phänomenalität voraus.“ Aber, was ich hier als von Kant bewiesen voraussetzte, war nicht eine von Ihnen sogenannte Phänomenalität der Zeit, sondern vielmehr das, daß Z. u. R. nur Formen, nicht gegenständliche Objekte seyen. Und wahrlich, daß Kant uns darüber zuerst in seiner transscend. Aesthetik belehrt hat, das scheinen Sie zu leugnen, denn zu meinem „erst“ von Kant setzen Sie das Zeichen der Verwunderung, nämlich ein ! Dazu kann von meiner Seite nur ein ? folgen, nämlich die Frage: Können Sie mir Einen oder gar Mehre nennen, die vor Kant den wahren Unterschied zwischen Sinnesanschauung und reiner Anschauung gezeigt, und die vor Kant gelehrt haben, daß Z. u. R. nur die Formen unsrer Sinnlichkeit seyen? Ich habe gemeint, und meine trotz Ihres ! auch jetzt noch, es sey eine ganz unbestreitbare Wahrheit, daß wir diese Belehrungen erst von Kant erhalten haben.

Das wären denn etwa die Bemerkungen, die ich Ihrer Anzeige meiner kleinen Schrift zu meiner Vertheidigung entgegenzusetzen habe. Möchte ich hier glücklicher als dort seyn, um Sie zu überzeugen, daß ich nichts Anderes vorhabe, als das rechte Verständniß der nach meiner Ueberzeugung richtigen Lehren Kant's zu befördern, und den Mangel solchen Verständnisses bei denen, die wider dieselben sich aussprechen, nachzu-

weisen. Liegt Ihnen aber wirklich daran, zu erkennen, wie ich zu Kant's Philosophie stehe, dann bitte ich Sie, von dem größeren Theile der Arbeit nicht bloß die Ueberschriften der Abschnitte zu beachten.

Jena, im Juni 1871.

Dr. C. Grapengießer.

Antikritik

über die Grundlinien eines Systemes der Aesthetik; eine von der Academie zu Straßburg gekrönte Preisschrift von Adolf Horwicz. Leipzig 1869.

Es ist für einen Autor immer mißlich, in eigener Sache das Wort zu nehmen und sich über die Ungerechtigkeit seiner Recensenten zu beschweren. In diesem Falle um so mehr als die Vertheidigung dem Angriffe so spät folgt, daß letzterer wohl mit dem Objekt leider längst vergessen seyn mag. Es war mir aber während des ganzen Krieges unmöglich diesen Strauß auszufechten, der sich neben dem großen auf dem Welttheater entbrannten doch wohl etwas kleinlich ausgenommen hätte. Jetzt da die Waffen ruhen und die kleineren Sorgen und Interessen wieder zu ihrem Rechte gelangen, sey es mir vergönnt zur Abwehr mißverständlicher und zum Theil unbilliger Angriffe auf mein Buch zu schreiten, sey es auch nur zu dem Zwecke, mich gegen den Schein zu verwahren, als gestände ich jenen Angriffen eine gewisse Berechtigung zu. Auch Bücher haben wie Völker und Menschen ihr Ehrgefühl, und wenn man von Niemanden verlangt, daß er Kränkungen desselben ohne Abwehr einstecke (solches vielmehr als Schwäche tadelt), so möge man es auch dem Autor eines übel behandelten Buches nicht verdenken, wenn er zur Abwehr schreitet, nachdem er lange genug sich vergeblich nach einem unbefangenem Urtheil umgesehen hat.

Im Ganzen steht ja die Sache (namentlich in unserem Fache) leider Gottes so, daß viel mehr geschrieben als gelesen wird, und daß gründliche Anzeigen aus sachkundiger Feder und

voller Kenntniß des betr. Werkes geradezu Seltenheiten sind. Unter solchen Umständen muß man es leider schon gewissermaßen als ein Glück betrachten, wenn ein Erstlingswerk überhaupt irgend eine Besprechung findet. So will ich es denn auch mit Dank anerkennen, wenn Männer wie die HHrn. Prof. Gottschall und Zimmermann und H. Dr. Allihn mein Buch einer Recension überhaupt gewürdigt haben. So weit geht die Pflicht der Dankbarkeit. Weiter geht sie aber nicht. Kein menschliches oder göttliches Recht nöthigt den Armen, der einen Groschen geschenkt bekommt, sich dafür Nasenstüber, Maulschellen oder Trampeln auf dem Bauch und Eintrichtern des Schwedentranks gefallen zu lassen.

Am leidlichsten ist Hr. Dr. R. Gottschall mit mir umgegangen. Er weiß in so liebenswürdiger und selbst schwungvoller Weise manche Vorzüge hervorzuheben, daß der geschmeichelte Autor fast vergißt, daß ihm die unentbehrlichsten abgesprochen sind. Herr G. ist der Ansicht, daß die induktive Methode in der Aesthetik nothwendig in einem circulus vitiosus befangen seyn muß. „Man kann“, sagt er, „aus dem Stoff der Erfahrungswissenschaften die Gesetze herleiten; aber um das „vorhandene Schöne“ zu erforschen, muß man es schon als solches bestimmt haben. Ohne eine Erschleichung kommt man also von Haus aus hier nicht weiter.“ Schade, daß Hr. Dr. G. nichts von der induktiven Methode hält. Denn nun muß er mein Buch, dem er „Klarheit und Präcision des Ausdrucks und einen von allen Sprüngen freien Gang der Folgerung“ beigemessen, schließlich verurtheilen als auf Erschleichungen beruhend, der scharfsondernden Begriffsbestimmung entbehrend, die Empfindung des Schönen in Formloses auflösend, und was dergl. Verbrechen mehr sind. — Doch wird es erlaubt seyn, die verhängnißvolle Behauptung einmal näher zu prüfen. Ist wirklich die induktive Methode ohne Erschleichung in der Aesthetik nicht möglich? und in anderen Wissenschaften wäre sie es? Nun ich bin ganz entgegengesetzter Meinung. Wenn sie in der Aesthetik nicht möglich ist, ist sie es in keiner Wissenschaft.

Hr. G. sagt: Um das vorhandene Schöne zu erforschen, muß man es als solches bestimmt haben. Hr. G. scheint der Meinung zu seyn, es bedürfe eines besonderen speculativen Aktes, um ein Werk oder eine Naturerscheinung als schön zu bestimmen. Läge die Sache wirklich so, daß wir einen Schluß machen müßten: Das Schöne ist nach Prof. Vischer §§. so und soviel das und das; das mir vorliegende Bodethal entspricht dieser Definition. Folglich ist das Bodethal schön. Nein und tausendmal Nein so liegt die Sache nicht. Sondern hunderttausend und Millionen Menschen sind an diesen Punkt hingetreten und haben in Entzücken geschwelgt, und wenn Einer davor kalt blieb, war er ein stumpfsinniges, armes Wesen oder von Leidenschaften umnebelt, und darum allein weil die Millionen und weil ich hier bewundere, nenne ich das Bodethal schön ohne jede Rücksicht auf die Metaphysik. Und es ist gar nicht abzusehen, weshalb dies nicht ebenso gut eine Thatsache und als solche wissenschaftlich verwerthbar seyn soll, wie, daß geriebenes Harz negative und Glas positive Elektricität giebt.

Von den vergleichsweise wohlwollenden und liebenswürdigen Nasenstübern des Hrn. Gottschall wende ich mich zu den Ohrfeigen des Hrn. Prof. Zimmermann. Hr. G. zeigt sich als Kritiker wie ein unterhaltender Weltmann, er weiß über alles zu sprechen und zwar gut und geistvoll, und er sagt Jedem gern etwas Verbindliches, auch wenn er in der Hauptsache abweicht. Hr. Z. zeigt sich als strenger, gefürchteter Schulmonarch. Im Beiblatt der Zeitschrift für bildende Kunst Band IV S. 325—28 wird eine kleine Heerde von 8 Büchern abgefertigt. Im Ganzen ist Hr. Z. mit seiner Klasse zufrieden. „Habe ich es Euch nicht schon in meiner Geschichte der Aesthetik gesagt?" fängt er an. Und siehe es hat gute Wirkung gethan. Hegel ist verlassen seit dieser epochemachenden Historiographie, und allgemein opfert man auf dem Altar Herbart-Zimmermannscher Formenlehre. An dem alten Weiße, der nun einmal von Hegel'scher Ketzerei, „der substantiellen Gehaltsseite"

nicht lassen will, wird eingedenk des de mortuis nil nisi bene mit einigen achtungsvollen Protesten vorbeigegangen. Mit Wohlgefallen weidet sich das Auge des Gestrengen an Karl Köstlin's Aesthetik, die sich als Morphologie des Schönen giebt. Bei J. H. v. Kirchmann's Aesthetik auf realistischer Grundlage nimmt er das Röhrchen zur Hand und tippt damit drohend auf verschiedene Schnitzer in dem Exercitium des flüchtigen Schülers, der dann schließlich mit der freundlichen Versicherung, daß er vielfach Richtiges und Treffliches gesagt habe, entlassen wird. — Nun kommt ein anderer sehr böswilliger Schüler, das Röhrchen schwirrt drohend in der Luft. „Verwandelt die Kirchmann'sche Aesthetik das Schöne in ein Seyendes" („„welch Verbrechen"" hören wir den gläubigen Herbartianer ängstlich flüstern), „so will Horwicz den Genuß desselben geradezu („„sollte man es für möglich halten"") als Naturgenuß betrachtet wissen." Aber die Strafe folgt dem Verbrechen auf dem Fuße. Der böse Bube, der das Evangelium Herbart'scher Aesthetik und Psychologie so ganz in den Wind schlägt, erhält verschiedene Hiebe und wird ohne alles Lob entlassen.

Herr Z. sagt: „die Abweichung des Verf.s von seinen Vorgängern besteht darin, daß er, vielleicht die Bestimmung seiner Abhandlung für ein französisches Preis-Gericht im Auge, seine metaphysische These, daß das Schöne das Reale sey, nur als Hypothese aufstellt." Wenn nach bekannter hermeneutischer Maxime jede Erklärung so ausgelegt werden muß, daß sie einen Sinn giebt, so sehe ich nicht ab, was Hr. Z. damit sagen will — als daß die Rücksicht auf die Anschauungen meiner Preisrichter meine Feder zu Aufstellungen geführt habe, die ich sonst nicht gemacht hätte; das ist denn aber eine Insinuation, die ich als eine ehrenwidrige entschieden zurückweisen muß. Niemand, er stehe so hoch als er wolle, hat das Recht, ohne zwingende Gründe einen Schriftsteller andere Motive als die der wissenschaftlichen Ueberzeugung unterzulegen. Glücklicherweise ist das „Vielleicht" des Hrn. Z. ebenso jedes ersichtlichen Grundes entbehrend als es ehrenrührig

ist. Denn was für eine Zweckbeziehung soll bestehen zwischen der Bestimmung einer Arbeit für ein französisches Preisgericht und der Hypothesenbildung? Sind etwa französische Preisgerichte im Allgemeinen geneigter, Hypothesen gelten zu lassen als Thesen? und hat Hr. Z. diese profunde Weisheit aus der Erfahrung abstrahirt, oder aus den Tiefen seiner Speculation a priori ergründet?

Weiter wirft mir Hr. Prof. Z. vor, ich habe zwei Behauptungen (nebenbei gesagt zwei sehr wichtige und für meine Theorie geradezu grundlegende) „als ausgemachte Wahrheiten behandelt, für die er (Verf.) nicht einmal einen Beweis versucht." Dies muß wohl ein Schreibfehler seyn. Die Beweise werden in der That angetreten: für die Coincidenz des Denkens und Fühlens im 36., 37. und 38. Kapitel, für die Realität der Beziehungen unseres Gefühls zu den Objekten im 24. und 33. Kapitel so wie bei den einzelnen Genußarten. Ein so schweres Vergehen, wie es für einen Philosophen ist, Principien beweislos hingestellt zu haben, kann mir Hr. Z. nicht so ganz der Thatsache entgegen haben vorwerfen wollen. Er hat jedenfalls sagen wollen, hätte wenigstens sagen sollen, wofür der Beweis mißlungen ist, nach Ansicht des Hrn. Prof. Z. mißlungen ist; denn das Richtige ist, daß ich zwar den Beweis, aber Hr. Z. nicht dessen Widerlegung versucht hat.

Hrn. Z. beliebt es ferner mich als einen Nachtreter Beneke's zu behandeln, natürlich ohne Grund. Meine Psychologie berührt sich mit der B.s nur in einem Punkt, der Annahme eines Vermögens, auf dessen Ansammlung oder Erschöpfung die Grade des Gefühls beruhen, und unterscheidet sich in fast allen andern. Gerade alles das, was der B.schen Psychologie charakteristisch ist, die Grundprocesse der Anbildung der Vermögen, die Ausgleichung der beweglich gegebenen Elemente, die Erklärung des Gefühls als das Sich-gegeneinander-messen der Vorstellungen, die Theorieen vom Lustraum, angewachsenen Raum u. s. w., — Alles das ist mir völlig fremd. Aber „vielleicht" habe ich auch hier meine wahren Ansichten dem franzö-

fischen Preisgerichte zu Liebe versteckt und ziehe als verkappter Benekeaner einher.

Endlich fällt es mir auch gar nicht ein (wie Hr. Z. ausdrücklich hervorhebt), daß es mir begegnet sey Empfindung und Gefühl für einerlei zu erklären. Im Gegentheil unterscheide ich S. 95, 107 und an anderen Stellen das Gefühl als den auf die Empfindung folgenden subjektiven Reactionszustand ganz bestimmt von der Empfindung, welche die gemeinsame Basis des Erkennens und des Fühlens bildet. Bei der Eile, mit der bisweilen Recensionen angefertigt werden, namentlich wenn keine Zeit vorhanden das Buch aufzuschneiden, wundert man sich über solche Entstellungen nicht, wenn sie einem Recensenten gewöhnlichen Schlages passiren. Wunderbar aber ist es, wenn dergleichen einem Geschichtschreiber begegnet, dessen Bescheidenheit ihn nicht verhindert, von seinem Werke eine neue Epoche in der Aesthetik selbst zu datiren.

Schließlich muß ich Hrn. Z. noch um Entschuldigung bitten, daß ich aus seiner Geschichte der Aesthetik „ohne Nennung der leicht errathbaren Autorschaft", wie er sich mehr selbstbewußt als geschmackvoll ausdrückt, geschöpft habe. Die Vindicationsansprüche des Hrn. Z. gehen aber doch etwas gar zu weit, wenn er den betreffenden Theil meiner Schrift „einen gedrängten Auszug" seiner Geschichte nennt. Ich habe in Betreff des thatsächlichen, wie ich ausdrücklich bevorwortet habe, allerdings keine selbständigen Quellenstudien anstellen können; habe mir aber ziemlich oft erlaubt, von den Urtheilen des Hrn. Z. recht erheblich abzuweichen, abgesehen davon, daß ich auch noch einige andere historiographische Arbeiten vergleichend benutzt habe.

Wenn ich endlich die Anzeige des Hrn. Dr. Allihn in Bd. IX S. 221, 1870 der Zeitschrift f. exakte Phil. an die Spitze des obigen Klimax stelle, so geschieht es weil dieselbe von moderner Urbanität ebenso wenig als von ächt wissenschaftlich unbefangenem Urtheil erkennen läßt. Das kritische Verfahren des Hrn. A. ist in der That äußerst primitiv und erinnert an

die umsichtigen Erwägungen eines richterlichen Erkenntnisses wenig mehr als die Procedur eines Neuseeländers, der seinem Gegner den Scalp oder die Ohren abschneidet. Es besteht einfach darin, daß er referirend einige der von mir ausgesprochenen Meinungen hervorhebt und dann fortfährt: „Indessen haben wir genug vernommen, um den esprit à la fois vigoureux und jene persévérance passionnée à laquelle rien ne résiste [Citate aus dem Bericht der Preis-Jury] würdigen zu können." Folgt eine kurze Inhaltsangabe des psychologischen Theils. „Bei so starken Fehlgriffen in den Grundlehren hat es wenig Interesse auf die besondere Kunstlehre näher einzugehen." Man sieht, Hr. A. denkt über Gründe und Brombeeren ziemlich so, wie Falstaff an der bekannten Stelle. Und es wäre deshalb genügend, seine Kritik mit der einfachen Hervorhebung dieser Thatsache abzufertigen. Nur einige Aufstellungen sind es, denen Rec. einen Schatten von Begründung beizugeben versucht. Die erste lautet dahin, ich hätte den Weg der Induktion verlassen noch ehe ich ihn betreten, weil ich mein induktives Verfahren nicht mit dem Kunstwerk, wie Hr. A. erwartet hat, sondern mit der Kunst beginne. „Wenn nun auch diese Abweichung für den Verlauf der Untersuchung keine weitergehenden Folgen hat, so dient sie doch nicht dazu, Vertrauen zur Handhabung der Methode zu erwecken." Eine offenbare Wortklauberei, auf die eine ganz unerwiesene Verdächtigung folgt. Wäre es eine Abweichung von der Methode, so könnte es gar nicht fehlen, daß sie sich von den weitgehendsten Folgen für den Verlauf der Untersuchung zeigte. Aber es ist eben keine Abweichung. Wenn ich sage, ich will meine Induktion mit der Kunst beginnen, so heißt das natürlich Nichts Anderes als mit dem, was allen Kunstwerken gemeinsam und unterscheidend ist; ich beginne also mit dem möglichst Concreten und zugleich möglichst Allgemeinen. Was sich Hr. A. wohl gedacht haben mag, wenn er erwartete, ich solle mit dem Kunstwerk beginnen? Das Kunstwerk im Allgemeinen wäre wohl Nichts Anderes als die Kunst. Und mit bestimmten einzelnen Kunstwerken beginnen, das hieße den ganzen

Proceß der Lebenserfahrung in schülerhafter Breite darleg[e]
Possirlich nimmt sich dabei die Anerkennung aus: „Es fin[d]
sich zwar gerade in diesem Abschnitte (der besonderen Kunstleh[re])
manche gute Beobachtungen, was ist aber mit dergl. gewo[n]
nen?" Weiß denn dieser große Kritiker nicht, daß das der F[all]
fast aller Aesthetiker, namentlich auch des bis jetzt anerkannte[r]
maßen bedeutendsten, Vischer's ist? daß sie zwar im Großen un[d]
Ganzen des systematischen Zusammenschlusses geirrt, aber im Ein
zelnen vieles Richtige und Vortreffliche gesagt haben?

Höchst naiv ist folgende Instanz: „Aber fragen wir den Verf., müssen denn beide (die formalistische und die materialistische) Ansichten vereinigt werden, könnten nicht beide Unrecht haben, oder bleibt nicht auch die Möglichkeit, daß das künstlerisch Schöne in dem Zusammenwirken aller jener Elemente beruht, die er einzeln eliminirt hat?" In der That naiv, mir dieselbe Ansicht als die richtigere vorzuhalten, die ich meine ganze Schrift hindurch als die wahre vertheidige. Herr A. hat den Gedankengang derselben offenbar nicht verstanden. Die negative Dialektik des ersten Theils, welche beweisen soll, daß das Wesen der Kunst in keinem einzelnen seiner Form-Elemente bestehe, faßt er so auf, als wolle ich sagen, dieselben hätten mit dem Schönen überhaupt gar nichts zu thun. Er hätte den 2ten Theil eben auch lesen, oder vielleicht etwas sorgfältiger lesen sollen, er würde dann gesehen haben, daß nur das Schöne ebenso sehr Form als Inhalt ist, wobei ich allerdings geneigt bin, das Gefallende der Form auf das allgemeine Princip des Realen zurückzuführen; ein Versuch über dessen Gelingen sich freilich streiten läßt.

Zum Schluß kommt das Anathema: Ich sey ein Eklektiker, bekanntlich für einen Philosophen ein schwerer Vorwurf. Und doch will er mir aus der Feder des Hrn. A. wie ein Lob klingen. Es liegt darin jedenfalls das Anerkenntniß, daß ich mich nicht auf die Meinungen einer Schule beschränke, sondern allen Schulen soweit folge als ich ihren Lehren beipflichte. Wenn das den Eklektiker ausmacht, so bekenne ich mich mit Stolz zu

diesem Schimpfnamen. Wer die Geschichte der Philosophie kennt, der weiß, daß in diesem Sinne Plato, Aristoteles, Kant, Hegel, Herbart selbst, ja alle originalen Philosophen Eklektiker waren. Das blinde Schwören in verba magistri hat noch Niemanden den Ehrennamen eines Philosophen erworben. Wer philosophiren will, muß den ganzen Umkreis der denkbar möglichen Meinungen durchforschen und das Haltbare daraus in einen neuen Guß zusammenschmelzen. Ob ihm solch neuer, einheitlicher Guß gelingt oder nicht, das unterscheidet eben den Originalphilosophen vom Eklektiker. Welcher von diesen beiden Fällen nun bei mir vorliegen mag, hat das Hr. A. wohl ernstlich geprüft? Ich berufe mich auf das Zeugniß jedes unpartheiischen Richters, ob er es gethan, oder ob er nicht vielmehr mir den Namen eines Eklektikers wie ein unüberlegtes Schimpfwort an den Kopf wirft.

Die Art wie Hr. A. seinen Meister Herbart gegen mich in Schutz nimmt, nöthigt mir schließlich noch einige Worte ab. Es scheint ihn zu scandalisiren, daß ich „Herbart eine tönende Lobrede halte“, obwohl ich seine Aesthetik entschieden verwerfe. Diese Leute kennen einem Philosophen gegenüber, scheint es, nur zweierlei, entweder blind anhängen oder blind verwerfen. In ihren Augen macht sich daher ein Nichtherbartianer verdächtig, wenn er Herbart lobt, verdächtig der Inconsequenz oder der Heuchelei.

Daher reclamiren sie auch jede Stelle, die ihnen einem herbart'schen Gedanken im Entferntesten ähnlich sieht, sofort als Plagiat; sie scheinen zu vergessen, daß die Gedanken zollfrei sind, und alles Ernstes zu fordern, daß man erst bei den Academikern oder Peripatetikern anfrage, ehe man einen Gedanken ausspricht, der sich auch schon bei Plato oder Aristoteles findet. Ein lächerliches Beispiel davon giebt Rec. S. 223: „Die sinnliche Empfindung“, sagt er referirend, „könne nur gefallen, indem sie in Combinationen zusammentrete. Dieses sey das ästhetische Wohlgefallen; der einfache sinnliche Empfindungsreiz sey gegen diese anmuthende Combination zur bloßen Form herab-

gesunken, die erst an jener ihren Inhalt erhalte (?). **Unschwer ist hierbei Herbart als Quelle durchzumerken, wenn auch der Verf. — absichtlich oder unabsichtlich — die Grenze des Sinnlich-angenehmen und Aesthetisch-wohlgefallenden wieder verwischt.**" — Zunächst muß ich doch sehr bezweifeln, daß die erwähnte Unterscheidung etwas specifisch Herbartsches und sonst vor oder nach ihm von Niemanden Gedachtes sey, wiewohl ich darauf gar kein Gewicht lege. Der Schluß der citirten Stelle aber enthält wieder eine jener Verdächtigungen, in denen der herbartianische Pharisäismus so stark ist und wovon schon Hr. Prof. Z. ein Beispiel darbot. Uebrigens ist diese Verdächtigung gerade so geistvoll als jene. Ich soll Herbart eine Unterscheidung gestohlen und in klarem oder dunklem Bewußtseyn dieser bösen That dieselbe wieder verwischt haben. Es fällt mir gar nicht ein, solch dummes Zeug zu treiben; ich möchte wirklich wissen, was es mir nützen sollte, erst eine Unterscheidung zu stehlen und sie dann absichtlich wieder zu verwischen. Im Gegentheil, die Unterscheidung der 4 Formen des Gefühls, entsprechend der vierfachen Stufenfolge des objektiven Seyns, zieht sich wie ein rother Faden durch die ganze Schrift. Wie ein halbwegs aufmerksamer Leser darauf verfallen kann, ich hätte dieselbe wieder verwischt, ist mir geradezu unerfindlich.

Aber hier wie überall dieselbe exclusive Arroganz, die in ihrem Schulsystem bereits die volle Wahrheit und in allem Andern nur Irrthum sieht, jener Stupidität ähnlich, welche die alexandrinische Bibliothek verbrannte, weil die Bücher entweder dasselbe lehren als der Koran und dann überflüssig, oder Anderes und dann schädlich seyen. Gegen solchen Pharisäismus fühle ich mich gedrungen, die Freiheit der speculativen Forschung zu reclamiren und zugleich den auch von mir hoch geachteten Namen Herbart's in Schutz zu nehmen, indem ich mit Götz von Berlichingen sage: Vor Sr. Majestät dem Kaiser schuldigen Respekt, was aber den Herren Hauptmann betrifft — —.

A. Horwicz.

Bibliographie.

Verzeichniß

der im In- und Auslande neu erschienenen philosophischen Schriften.

L. Ageno: Della natura e dei metodi delle scienze biologiche nel ordine dello scibile umano, Discorso etc. Genova, 1871.

Anfangsgründe der Logik oder Denklehre nach Aristoteles zum Selbstunterricht. Aus dem Englischen. Heft 1: Einleitung. Heft 2: Compendium. Grimma, Heun, 1870—1.

R. Ardigó: La Psichologia come scienza positiva. Mantova, 1871.

Aristoteles' Metaphysik, übersetzt u. erläutert von J. H. v. Kirchmann. 2. u. 3. Lieferung. Berlin, Heimann, 1871 (15 Sgr.).

Bacon's Essays. With Memoir and Notes: London, Chambers, 1871 (1 Sh.).

T. S. Barrett: An Examination of the Argument a priori, as developped by W. H. Gillespie in his „Necessary Existence of God". 2 edition. London, Provost, 1871 (3½ Sh.).

— — An Inquiry into the Nature of Causation. Chapters Critical and Explanatory. Ibid. 1871.

A. Basevi: Sul principio universale della Divinazione, Saggio filosofico. Firenze, Cellini, 1871 (5 L.).

L. Beale: The Mystery of Life: Facts and Argnments against the Physical Doctrine of Vitality, in Reply to Dr. Gall. London, Churchill. 1871 (3½ Sh.).

Bedenkingen tegen de leer van Darwin, gefolgd door beschouwingen over eenige philosophische onderwerpen. Door den schrijver van het werk, getiteld: Over de werking der Naturwetten etc. Amsterdam Lomann 1871.

G. Bernardi: La Vérité divine et l'Idée humaine, ou Christianisme et Rélution. Avignon, 1871.

N. Bishop: Human Power in the Divine Life; or, the Active Powers of the Mind in Relation to Religion, London, Hodder, 1871 (6 Sh.).

A. M. S. Boetii Philosophiae consolationis libri quinque. Accedunt ejusdem atque incertorum opuscula sacra. Recensuit R. Peiper. Leipzig, Teubner, 1871 (27 Sgr.).

C. Bray: The Education of the Feelings or Affections. 3 edition. London, Longmans, 1873 (3½ Sh.).

H. v. Brucken genannt Froth: Das Wesen Gottes und der Welt, ihr, Begründung u. die geschichtliche Entwicklung der Idee beider. 2 Bände. Berlin, Henschel, 1871 (3½ Thlr.).

C. Cantoni: Studii sull' intelligenza umana. Milano, Vallardi, 1870 (1 L.).

— — — Corso elementare di Filosofia. Vol. I: Psicologia percettiva, e Logica. Vol. II: Psicologia morale, Morale, Storia della Filosofia, Ibid. 1870—1 (3½ L.).

M. Carriere: Die Kunst im Zusammenhang der Culturentwickelung und die Ideale der Menschheit. 1ter Band: Die Anfänge der Cultur u. das orientalische Alterthum. Zweite vermehrte u. neu durchgearbeitete Auflage Leipzig, Brockhaus, 1871 (3 Thlr.).

M. T. Ciceronis de finibus bonorum et malorum libri quinque. D. J. Madvigius recensuit et enarravit. Editio altera emendata. Havniae, 1869.

C. F. Clarke: Ten Great Religions: an Essay in Comparative Theology. London, Trübner 1871 (14 Sh.).

C. G. Coco Zanghi: Antropologia. L'uomo e la scimmia. Memoria letta etc. Catania, 1871.

C. S. Cornelius: Ueber die Wechselwirkung zwischen Leib und Seele. Halle, Nebert, 1871 (22½ Sgr.).
S. S. Coronel: Baruch d'Espinoza, in de lijst van sijn tijd. Zalt-Bommel, 1871 (3/4 fl.).
T. Dandolo: Storia del pensiero nei tempi moderni. Vol. III. Fasc. 29. Assisi, 1871 (1 L.).
Ch. Darwin: The Descent of Man, and on Selection in Relation to Sex. London, Murray, 1871 (24 Sh.).
H. Diels: De Galeni historia philosopha, scripsit atque priora capita edidit. Bonn, Marcus, 1871 (10 Sgr.).
F. Dieterici: Die Anthropologie der Araber im zehnten Jahrhundert n. Chr. Leipzig, Hinrichs, 1871 (2 Thlr. 16 Sgr.).
J. E. Erdmann: Ernste Spiele. Vorträge theils neu, theils längst vergessen. Zweite zur Gesammtausgabe seiner sämmtlichen Vorträge vervollständigte Aufl. Berlin, Besser, 1871 (1 2/3 Thlr.).
F. Falco: L'Uomo, Saggio popolare. 2 parte. Piacenza, 1871.
A. Fick: Die Welt als Vorstellung. Akademischer Vortrag. Würzburg, Stahel, 1870 (6 Sgr.).
La Filosofia delle scuole italiane. Rivista bimestrale contenente gli atti della Società promotrice degli studj filosofici. Anno II, Vol. III. Firenze, Cellini, 1871 (8 L.).
A. C Fraser: George Berkeley's Life and Letters, and an Account of his Philosophy. London, Clarendon Press, 1871.
G Gerber: Die Sprache als Kunst. Erster Band. Bromberg, Mittler, 1871 (4 Thlr.).
V. di Giovanni: Principii logici estratti dall' organo di Aristotele e anotati, per uso degli alunni di filosofia. Palermo, 1871.
— — — Studi di Filosofia e letteratura siciliana. Palermo, Lauriel, 1871.
T. Griffith: Fundamentals; or, Bases of Belief concerning Man and God: a Handbook of Mental, Moral, and Religious Philosophy. London. Longmans, 1871 (10½ Sh.).
F. Harms: Zur Erinnerung an Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Vortrag gehalten in der K. Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin am 3. Juni 1871. Berlin, G. Vogt, 1871.
G. F. v. Hertling: Materie und Form und die Definition der Seele bei Aristoteles. Ein kritischer Beitrag zur Geschichte der Philosophie. Bonn, Weber, 1871 (1 Thlr. 5 Sgr.).
C. Hole: The Practical Moral Lesson. P. I: Of Duties concerning the Body. P. II: Of Duties concerning the Mind. London, Longmans, 1871.
Ibn-Khaldûn: Les prolégomènes, traduits en français et commentés par M. de Slane. Paris, 1870.
M. Joël: Zur Genesis der Lehre Spinoza's mit besondrer Berücksichtigung des kurzen Traktats „Von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit." Breslau, Schletter, 1871 (12 Sgr.).
Julian: Biology versus Theology. Nr. 9. London, 1871.
C. Langwieser: Versuch einer Mechanik der psychischen Zustände. Wien, Czermak, 1871 (16 Sgr.)
G. H. Lewes (Verfasser von „Göthes Leben"): Geschichte der alten Philosophie. Berlin, Oppenheim, 1872 (2 2/3 Thlr.).
A. van der Linde: Benedictus Spinoza. Bibliographie. 's Gravenhage, Nijhoff, 1871 (1 Thlr.).
Longinus: Della sublimità. Libro attribuito a Cassio Longino, tradotto da G. Canna. Firenze, 1871.
J. Meurer: Spiritisch-philosophische Reflexionen über den menschlichen Geist. Mit Bezug auf Materialismus u. dogmatischen Christianismus. Leipzig, Hartknoch, 1871 (24 Sgr.).

E. Montgomery: Die Kant'sche Erkenntnißlehre widerlegt vom Standpunkt der Empirie. Ein vorbereitender Beitrag zur Begründung einer physiologischen Naturauffassung. München, Ackermann, 1871 (1 ℳ 6 Ngr).
E. Moore: Introduction to Aristotle's Ethics. London, 1871 (10½ Sh.).
M. Müller: Anti Rudolf Gottschall und Julius Frauenstädt. Zur Vertheidigung der persönlich bewußten Fortdauer nach dem Tode. Leipzig, Hartknoch, 1871 (12 Ngr).
Naturgemäße Lösung des größten Lebensräthsels oder die Art u. Weise der ewigen Fortdauer des menschlichen Geistes u. ihre welterlösenden Consequenzen. Zürich, Verlagsmagazin, 1871 (20 Ngr).
F. Paulson: Symbolae ad systemata philosophiae moralis historicae criticae. Inaugural-Dissertation. Berlin, 1871.
(S. M. Peccenini) Nuovo indirizzo letterario filosofico per l'unità e certezza matematica di tutto lo scibile. Roma, 1870.
H. Petersen: De Sophistae, dialogi Platonis, ordine nexu consilio. Kiel, Mohr, 1871 (12 Ngr).
C. Radenhausen: Isis. Der Mensch und die Welt. 2. Aufl 1. Bd. Hamburg, Meißner, 1871 (1 ℳ).
R. Randolph: Sober Thoughts on Staple Themes. Philadelphia, Claxton, 1871.
A Ricker: Immortalitas. Betrachtungen über die Unsterblichkeit der Seele. Wien, Mayer, 1871 (18 Ngr).
J. Rowland: An Essay intended to interpret and develop Unsolved Ethical Questions in Kant's „Groundwork of the Metaphysics of Ethics". London, Longman, 1871 (2½ Sh).
J. Rosanes: Ueber die neuesten Untersuchungen in Betreff unsrer Anschauung vom Raume. Ein Vortrag zc. Breslau, Maruschke, 1871 (6 Ngr).
C. Rosenberg: Das Gedächtniß. Vortrag zc. Gotha, Gläser, 1871 (7½ Ngr).
S. G. Scalia: La filosofia scolastica ed il panteismo biblico del P. M. Leonardi. Lettera etc. Catania, 1871.
M. Schasler: Aesthetik als Philosophie des Schönen u. der Kunst. 1ter Band: Kritische Geschichte der Aesthetik von Plato bis auf die neuste Zeit. 1. Lieferung. Berlin, Nicolai, 1871 (1⅓ ℳ).
(W. Schlötel) Zur Philosophenversammlung in Leipzig, 6—8 Septbr. 1870. Gruß an die Herbartianer von einem Dupirten. Hamburg, Ackermann.
B. Schröder und F. Schwarz: Leopold Schmid's Leben und Denken. Nach hinterlassenen Papieren herausgegeben. Mit einer Vorrede von F. Nippold. Leipzig, Brockhaus, 1871 (1⅓ ℳ).
W. Schuppe: Das menschliche Denken. Berlin, Weber, 1870 (1⅓ ℳ).
C. Sigwart: Beiträge zur Lehre vom hypothetischen Urtheile. In dem „Verzeichniß der Decane, welche die philosophische Facultät v. Tübingen während des Decanatsjahrs 1870—71 ernannt hat". Tübingen, Laupp, 1871.
A. Steudel: Philosophie im Umriß. Erster Theil: Theoretische Fragen. Stuttgart, Metzler, 1871 (5 ℳ).
G C. Stiebeling: Naturwissenschaft gegen Philosophie. Eine Widerlegung der Hartmannschen Lehre vom Unbewußten in der Leiblichkeit, nebst einer kurzen Beleuchtung der Darwinschen Ansichten über den Instinct. New-York, Schmidt, 1871 (1 ℳ).
A. Stöckl: Grundriß der Aesthetik. (Beilage zum „Lehrbuch der Philosophie" desselben Verfassers). Mainz, Kirchheim, 1871 (15 Ngr).
The Promised Land: A Record of Sights to be seen in a Trip through the Universe. A Metaphysical Pansophy. Boston, Chism, 1870.